माण्डूक्योपनिषद्गौडपादीयकारिकासु

वैतथ्य-अद्वैत-अलातशान्ति प्रकरणानि

(भाष्यभाषान्तर सहितानि)

संपादक

चिंतामण गंगाधर भानु बी॰ ए॰

प्रथमागमप्रकरणम्

कारिकेच्या पहिल्या प्रकरणांच्या श्लोकांचा अर्थ प्रत्यक्ष सूक्तमंत्रांचा असल्यानें ते श्लोक त्याच्या मंत्राखालीं दिले आहेत सबब ते स्वतंत्र रीतीनें बांधतां आले नाहींत-

---

अथ गौडपादीयकारिकायां (सु) वैतथ्याख्यं द्वितीयं प्रकरणम् ।

हरिः ॐ

श्लोक पहिला.

वैतथ्यं सर्वभावानां स्वप्न आहुर्मनीषिणः ।
अन्तःस्थानात्तु भावानां संवृतत्वेन हेतुना ॥ १ ॥

अन्वय व अर्थः—हरि ॐ सर्वभावानां स्वप्ने वैतथ्यं मनीषिणः आहुः (स्वप्नामध्यें सर्व पदार्थांस वितथता, मिथ्यात्व, प्राप्त होतें, असें सर्व बुद्धिश्रेष्ठ विद्वान् म्हणतात) **संवृतत्वेन हेतुना भावानां अंतःस्थानात्** (कारण सर्व पदार्थ स्वप्नकालीं अंतःकरणांत गूढ रीतीनें झांकलेले असतात) १

ॐ ज्ञाते द्वैतं न विद्यत इत्युक्तम् । एकमेवाद्वितीयमित्यादिश्रुतिभ्यः । आगममात्रं तत् । तत्रोपपत्त्याऽपि द्वैतस्य वैतथ्यं शक्यतेऽवधारयितुमिति द्वितीयं प्रकरणमारभ्यते—वैतथ्यमित्यादिना । वितथस्य भावो वैतथ्यम्, असत्यत्वमित्यर्थः । कस्य । सर्वेषां बाह्याध्यात्मिकानां भावानां पदार्थानां स्वप्न उपलभ्यमानानाम् ।

---

* हें श्रीमाध्वभाष्यसार श्रीनिवासतीर्थीय विवृत्तीच्या आधारें काढलें आहे.

आहुः कथयन्ति । मनीषिणः प्रमाणकुशलाः । वैतथ्ये हेतुमाह— अन्तःस्थानात् । अन्तःशरीरस्य मध्ये स्थानं येषाम् । तत्र हि भावा उपलभ्यन्ते पर्वतहस्त्यादयो न बहिः शरीरात् । तस्मात्ते वितथा भवितुमर्हन्ति । नन्वन्तरुपलभ्यमानैर्घटादिभिरनैकान्तिको हेतुरित्याशङ्क्याऽऽह—संवृतत्वेन हेतुनेति । अन्तः संवृतस्थानादित्यर्थः । न ह्यन्तः संवृते देहान्तर्नाडीषु पर्वतहस्त्यादीनां संभवोऽस्ति ॥ न हि देहे पर्वतोऽस्ति ॥ १ ॥

सिद्धान्ती—स्वरूपाचें पूर्णज्ञान झालें म्हणजे द्वैत निवृत्त होतें, द्वैताचा अभाव होतो, हें मागें सांगितलें. पण हें सर्व सांगणें ' एकच एक अद्वितीय ब्रह्म मात्र आहे, ' इत्यादि श्रुतींच्या मात्र साहाय्यानें झालें. आतां, युक्तीच्या वाटेनेंही द्वैताचें मिथ्यात्व सिद्ध करितां येऊन, तें समजुतीच्या कक्षेंत येणें शक्य आहे, हें ठरविण्यासाठीं या वैतथ्यप्रकरणाला प्रारंभ केला आहे. वितथ म्हणजे मिथ्या, त्याचा भाव तें वैतथ्य म्हणजे मिथ्यात्व होय. असो; स्वप्नामध्यें उपलब्ध होणारे सर्व बाह्य व आध्यात्मिक (आंतर) पदार्थ (अंतर्बाह्य वस्तु) असत्य आहेत, असें प्रमाणकुशल लोकें म्हणतात.

(सारांश, स्वप्नांत अनुभवलेलें सुख–दुःख व पाहिलेले हत्ती–घोडे मिथ्या असतात, हें कोणीही चौकस व व्यवहारकुशल पुरुष सांगेल. प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या शास्त्रांत कुशल असलेले लोकांस प्रमाणकुशल म्हणतात. असो; तेव्हां सर्व स्वाप्निक अनुभव व स्वप्नांत उपलब्ध झालेले सर्व अंतर्बाह्य पदार्थ मिथ्या असतात, ही गोष्ट सर्वसंमत आहे)

सिद्धान्ती—' या असत्यत्वाला हेतु काय ? ' असें विचाराल, तर ऐका. हे सर्व पदार्थ अंतःशरीरामध्यें, अंतःकरणांत, आहेतसा भास होतो. आपण स्वप्न पाहत असलों म्हणजे आपल्यास पर्वत, हत्ती इत्यादि पदार्थ स्वप्नकालीं दिसतात, ते शरीराच्या बाहेर असत नाहींत, आंत असतात. अर्थातच पर्वतासारखे पदार्थ शरीराच्या आंत असणें संभवनीय नाहीं, म्हणून स्वाप्निक पदार्थ असत्य असतात, हें सिद्ध झालें.

पूर्व०—नाहीं. हें कारण–हा हेतु–ठीक नाहीं, अनैकांतिक म्हणजे चंचल आहे. हेतु ऐकांतिक असावा; म्हणजे त्या हेतूनें तेंच कार्य सिद्ध होतें, असा असावा. पण येथें तसें नाहीं, पडद्याच्या आड किंवा पेटींत ठेवलेल्या घटादि वस्तु असत्य असतात, असें नाहीं; त्या स्पष्ट दिसतात व असतात. आंत ठेविलेल्या म्हणून त्या वस्तु असत्य नसतात.

सिद्धांती—तसें नव्हे. हा अंतःस्थानाचा प्रदेश देहाच्या आंत झांकलेला आहे. अहो ! देहाच्या अंतर्नाडींत गूढ झालेल्या प्रदेशांत कधीं पर्वत, हत्ती इत्यादि स्थूलाकारी वस्तूंचें अस्तित्व सिद्ध झालें आहे काय ? नाहीं. केवळ देहाच्याही आंत जर पर्वतादिकांचें असणें संभवनीय नाहीं, तर मग देहाच्या अंतर्भागीं असणाऱ्या सूक्ष्म नाडींच्या आंत

(स्वप्नस्थानांत) त्यांचा संभव कसा असणार ? पण पर्वतादि स्वप्नांत दिसतात. अर्थात् हें शरीरांतर्यामीं दिसणें व पर्वतादिकांचें असणें असत् म्हणजे मिथ्या अथवा वितथ आहे॥१॥

श्लोक दुसरा.

अदीर्घत्वाच्च कालस्य गत्वा देशान्न पश्यति ।
प्रतिबुद्धश्च वै सर्वस्तस्मिन्देशे न विद्यते ॥ २ ॥

अन्वय व अर्थः—कालस्य अदीर्घत्वात् च; देशान् गत्वा न पश्यति (अतिशय अल्पकालावकाशामुळें ही; देशांतराला प्रत्यक्ष जाऊन स्वप्नस्थ पदार्थ बघणें शक्य नाहीं) **प्रतिबुद्धः चवै सर्वः तस्मिन् देशे न वर्तते** (जागा झाल्यावर ज्या प्रदेशाचें स्वप्न पडतें, तेथेंही तो असत नाहीं)॥२॥

स्वप्नदृश्यानां भावानामन्तः संवृतस्थानमित्येतदसिद्धम् । यस्मात्प्राच्येषु सुप्त उदक्षु स्वप्नान्पश्यन्निव दृश्यते । इत्येतदाशङ्क्याऽऽह । न देहाद्बहिर्देशान्तरं गत्वा स्वप्नान्पश्यति । यस्मात्सुप्तमात्र एव देहदेशाद्योजनशतान्तरिते मासमात्रप्राप्ये देशे स्वप्नान्पश्यन्निव दृश्यते । न च तद्देशप्राप्तेरागमनस्य च दीर्घः कालोऽस्ति । अतो दीर्घत्वाच्च कालस्य न स्वप्नदृग्देशान्तरं गच्छति । किं च प्रतिबुद्धश्च वै सर्वः स्वप्नदृक्स्वप्नदर्शनदेशे न विद्यते । यदि च स्वप्ने देशान्तरं गच्छेद्यस्मिन्देशे स्वप्नान्पश्येत्तत्रैव प्रतिबुध्येत । न चैतदस्ति । रात्रौ सुप्तोऽहनीव भावान्पश्यति बहुभिः संगतो यैश्च संगतो भवति तैर्गृह्येत । न च गृह्यते । गृहीतश्चेत्त्वामद्य तत्रोपलब्धवन्तो वयमिति ब्रूयुः । न चैतदस्ति । तस्मान्न देशान्तरं गच्छति स्वप्ने ॥ २ ॥

सिद्धांती—आतां, अशी शंका कोणी घेईल कीं 'स्वाप्निक पदार्थांचें संकुचित व शरीराच्या नाडीप्रदेशांत वास्तव्य असतें, अति स्थूल पदार्थ अति सूक्ष्म जागेंत असतात, असें ठरत नाहीं. तसें असतें तर प्राच्यदेशांत निजलेल्या पुरुषाला आपण उत्तरेकडील पदार्थ जणों पाहतों आहों, असा भास होताना ! पण तसा तर प्रकार दिसत नाहीं. जेथील पदार्थ तेथेंच आहेत, व ते अनावृत आहेत असें स्पष्ट स्वप्नांतही दिसलें. यावरून ते पदार्थ सत्य आहेत असें ठरतें.' पण ही शंका अस्थानीं आहे. कारण स्वप्नद्रष्टा पुरुष देहाच्या बाहेर असणाऱ्या देशांतराला जातो व स्वप्नें पाहतो, असें होत नाहीं. कारण, झोंप लागते न लागते, इतक्यांत आपल्यास असें स्वप्न

पडतें कीं आपण एका महिन्यानेंही न जातां येणाऱ्या म्हणजे शंभर योजनें (४०० कोस) दूर असणाऱ्या स्थलीं असून तेथील वस्तु जणूं कांहीं पाहत आहों. वस्तुतः त्या देशांत जाऊन पोहोंचण्याला व परत आपल्या स्थलीं येण्याला जो दीर्घ कालावधि अवश्य आहे, तो तर मुळींच असत नाहीं. एका क्षणांत सारा स्वप्नचमत्कार होत असतो. आतां स्वप्नस्थ देशांतरासच गेला असेल तर खरोखर जाण्याला दीर्घ काल लागावयाचा. पण हा दीर्घकाल लागत नाहीं, म्हणून स्वप्नद्रष्टा देशांतराला जात नाहीं. शिवाय, स्वप्नद्रष्टा जागा होतो, तेव्हां तो जेथें निजला होता, तेथेंच असतो, स्वप्नांतील देशांतरीं असत नाहीं. जर तो स्वप्नस्थ देशांत खरोखर गेला असता, तर तो पुरुष जागा झाल्यावरही तेथेंच असता; पण अशी वस्तुस्थिति असत नाहीं व अनुभवही असा येत नाहीं. आणखी, रात्रीं झोंपी गेल्यामुळें नेत्र-कर्णादि इंद्रियें असूनही जणूं कांहीं दिवसाढवळ्या आपण अनेक लोक व अनेक वस्तु पाहत ऐकत आहोंत, असें प्रत्येक स्वप्नद्रष्टा पाहतो. हाही एक चमत्कारच आहे. पुनः, स्वप्नामध्यें ज्यांच्याशीं हा पुरुष हंसला-खेळला, त्या लोकांस ह्या पुरुषाचें वास्तविक दर्शन-स्पर्शन झालें होतें, असेंही दिसत नाहीं. तसें झालें असतें तर ते लोकही म्हणते कीं, ' आमची व तुमची गांठ पडली होती. ' पण असेंही कोणा स्वप्नद्रष्ट्यास कोणी स्वप्नदृष्ट लोकांनीं म्हटलेलें अनुभवास येत नाहीं.

(या सर्व कारणांवरून स्वप्नांत दिसलेले सर्व पदार्थ कल्पित म्हणजे आपल्या अंतःकरणांत वासनेनें उत्पन्न होतात, कारण स्वप्नस्थ पुरुष कोठें जात येत नाहीं, हें सिद्ध आहे) ॥ २ ॥

श्लोक तिसरा.

अभावश्च रथादीनां श्रूयते न्यायपूर्वकम् ।
वैतथ्यं तेन वै प्राप्तं स्वप्न आहुः प्रकाशितम् ॥ ३ ॥

अन्वय व अर्थः—रथादीनां स्वप्ने अभावः च न्यायपूर्वकं श्रूयते (आणखी, स्वप्नांतील रथादिकांचा वस्तुतः अभाव असतो, असें श्रुतीनें युक्तिपूर्वक सिद्धही केलें आहे) तेन वै वैतथ्यं प्राप्तं प्रकाशितं आहुः (तेव्हां अंतःस्थित वासनांच्या कल्पनेनें स्वप्नस्थ पदार्थांस प्राप्त झालेलें मिथ्यात्व श्रुतीनेंही प्रकाशित केलें आहे, असें जाणते लोक म्हणतात)

इतश्च स्वप्नदृश्या भावा वितथाः । यतोऽभावश्चैव रथादीनां स्वप्नदृश्यानां श्रूयते न्यायपूर्वकं युक्तितः श्रुतौ " न तत्र रथाः " इत्यत्र । तेनान्तःस्थानसंवृतत्वादिहेतुना प्राप्तं वैतथ्यं तदनुवादिन्या श्रुत्या स्वप्ने स्वयंज्योतिष्ट्वप्रतिपादनपरया प्रकाशितमाहुर्ब्रह्मविदः ॥ ३ ॥

सिद्धान्ती—आणखी एक कारण आहे, कीं ज स्वप्नदृश्य भावांस (पदार्थांस) मिथ्यात्व देतें. 'तेथें रथ नाहींत, अश्व नाहींत, पंथादि नाहींत' असें श्रुतीनें न्यायपूर्वक म्हणजे युक्तीनें ठरवून स्वप्नांतील सर्व वस्तु अवास्तविक म्हणजे अभावात्मक असतात, असा सर्वमान्य सिद्धांत केला आहे, हें सर्वश्रुत आहे. याप्रमाणें देहाच्या आंत असणाऱ्या सूक्ष्म नाडींमध्यें जीं पर्वतप्राय मोठीं स्वरूपें स्वप्नांत दिसतात, त्यांचें वास्तविक अस्तित्व अशक्य म्हणून असत् आहे असें जें युक्तीनें ठरतें, त्याचें समर्थन करणारी श्रुतिही आपलें स्वयंप्रकाशत्व प्रगट करितांनाच या स्वप्नगत पदार्थांचें अवास्तवत्व स्पष्टतः पण सहज प्रकाशित करिते, असें ब्रह्मवेत्ते लोक म्हणतात.

(सारांश, अत्यंत मोठाल्या सुद्धां वस्तु अत्यंत सूक्ष्म प्रदेशांत राहणाऱ्या वासनांमध्यें वास्तविक असणें अशक्य आहे, हें उचित देश, उचित काल आणि उचित सामग्री, या सर्वांच्या अभावानें स्पष्टच होतें. युक्तीनेंही सिद्ध होणारें अशक्यत्व, स्वप्नगत पदार्थांचें असत्व, श्रुतिही स्वयंप्रकाशी सर्वज्ञत्वानें सिद्ध करिते. आतां ही सिद्धि प्रत्यक्ष नाहीं, परोक्ष आहे. म्हणजे, स्वप्नगत पदार्थांलाही प्रकाशित करणारा आत्मा स्वयंप्रकाश आहे, असें सांगत असतां सहज हे सर्व स्वप्नस्थ पदार्थ असत्य आहेत, असें श्रुति सांगते) ॥ ३ ॥

श्लोक चवथा.

अन्तःस्थानात्तु भेदानां तस्माज्जागरिते स्मृतम् ।
यथा तत्र तथा स्वप्ने संवृतत्वेन भिद्यते ॥ ४ ॥

अन्वय व अर्थः—जागृदृश्यानां-भेदानां-वैतथ्यं:-दृश्यत्वात्;—यत्र दृश्यत्वं तत्र वैतथ्यं यथा तत्र अंतःस्थानात्; तथा संवृतत्वेन स्वप्ने भिद्यते; तस्मात् जागरिते वैतथ्यं स्मृतम् (जागृतींत दिसणारे सर्व भाव—पदार्थ—मिथ्या आहेत; कारण ते दृश्य आहेत. दिसतें तें मिथ्या असतें; पहा कीं जसें अंतःस्थानांत गुढ असणारें सर्व दृष्टस्वप्न मिथ्या असतें; तसें जागृतींतील सर्व दृश्य भिन्न असूनही मिथ्या आहे). येथील श्लोक सूत्रभूत आहे, तथापि न्यायघटित आहे. हा न्याय लवकर ध्यानांत यावा, म्हणून अन्वय व अर्थ हे कांहीं पदरचे शब्द घालून सिद्ध करण्याची अपूर्व पद्धति मीं स्वीकारली आहे ॥ ४ ॥

जाग्रद्दृश्यानां भावानां वैतथ्यमिति प्रतिज्ञा। दृश्यत्वादिति हेतुः। स्वप्नदृश्यभाववदिति दृष्टान्तः। यथा तत्र स्वप्ने दृश्यानां भावानां

वैतथ्यं तथा जागरितेऽपि दृश्यत्वमविशिष्टमिति हेतूपनयः । तस्माज्जागरितेऽपि वैतथ्यं स्मृतमिति निगमनम् । अन्तःस्थानात्संवृतत्वेन च स्वप्नप्रदृश्यानां भावानां जाग्रद्दृश्येभ्यो भेदः । दृश्यत्वमसत्यत्वं चाविशिष्टमुभयत्र ॥ ४ ॥

सिद्धान्ती—येथें 'जागृतींत दिसणारे सर्व भेद, सर्वभाव, सर्व वस्तु, मिथ्या आहेत,' ही प्रतिज्ञा (सिद्ध करावयाची वस्तु) आहे. दृश्यत्व हा हेतु (सिद्धीचें साधन) आहे.

शिष्य—या हेतूला व्याप्ति हवी.

सिद्धान्ती—'जें दृश्य असतें, तें मिथ्या असतें' ही व्याप्ति आहे. स्वप्नगत भाव दृश्य असतात, हें उदाहरण आहे. स्वप्नगतभावांचें वास्तविकत्व जसें असत्य असतें, तसे जागृतींतील दृश्य पदार्थ असत् आहेत, हा हेतूसह पक्ष झाला. म्हणून जागृतींतील दृश्यें असत्य आहेत, हें निगमन, सिद्धांत होय. आतां, प्रतिज्ञा आणि उदाहरण हीं भिन्न आहेत, हें दाखविण्यासाठीं 'अंतःस्थितत्व व संवृतत्व' हे दोन्ही श्लोकस्थ शब्द उपयोजून प्रतिज्ञा व उदाहरण हीं भिन्न आहेत, असें स्पष्ट केलें व दृश्यत्व व असत्यत्व हे दोन्ही धर्म उभयतांस साधारण आहेत, असें दाखवून जागृदृश्यहि मिथ्या आहे, असें सिद्ध केलें.

(सारांश, दृश्यत्व हें अंतःकरणानें कल्पिलेलें असतें. म्हणून दृश्यत्व ज्यांचा गुण आहे, ते सर्व पदार्थ मिथ्या आहेत, त्यांची वस्तुस्थिति सत्य नाहीं, हें ठरतें. येथें श्रीशंकराचार्यांनीं न्यायपद्धतीचा स्वीकार करून न्यायघटित श्रीगौडपादकारिकेचें स्पष्टीकरण केलें आहे. सर्व दृश्य मनःकल्पित असतें म्हणून मिथ्या असतें, हा व्याप्तिकारक मूळ सिद्धांत होय. नंतर जागृतस्थितींतील सर्व पदार्थ–भाव–दृश्य असतात म्हणून ते मिथ्या होत, असें सांगून स्वप्नस्थितींतील भाव मिथ्या असतात, हें मागें सिद्ध केलें, त्यासारखेच हे जागृतींतील भाव दृश्य म्हणून मिथ्या आहेत, हें ठरविलें. ही पौरस्त्य न्यायपद्धति संस्मरणीय आहे) ॥ ४ ॥

श्लोक पांचवा.

स्वप्नजागरितस्थाने ह्येकमाहुर्मनीषिणः ।
भेदानां हि समत्वेन प्रसिद्धेनैव हेतुना ॥ ५ ॥

अन्वय व अर्थः—हि प्रसिद्धन एव भेदानां समत्वेन हेतुना स्वप्नजागरितस्थाने हि एक मनीषिणः आहुः (भेदांचें समत्व आहे–सर्व

मनःकल्पित भेद-भाव-वस्तु-एकरूपी आहेत-म्हणून विद्वान् लोक म्हणतात कीं स्वप्नस्थान व जागरितस्थान हीं दोन निरनिराळीं स्थानें आहेत, तथापि तीं वस्तुतः एकरूपच आहेत) ॥ ५ ॥

प्रसिद्धेनैव भेदानां ग्राह्यग्राहकत्वेन हेतुना समत्वेन स्वप्नजागरितस्थानयोरेकत्वमाहुर्विवेकिन इति पूर्वप्रमाणासिद्धस्यैव फलम् ॥५॥

सिद्धान्ती—स्वप्नांतील व जागृतींतील प्रसिद्ध पदार्थ एकरूप आहेत. कारण ते सर्व ग्राह्य (ज्ञेय, समजण्यासारखे, इंद्रियांनीं व अंतःकरणानें घेण्यासारखे) असतात व (इंद्रियें, अंतःकरण, इत्यादि उपाधींनीं युक्त असणारा) जीव त्यांचा ग्राहक (ज्ञाता) असतो; हा एकच प्रसिद्ध हेतु उभयतांसही समान आहे, म्हणून स्वप्नस्थान व जागरितस्थान हीं दोन भिन्नधर्मी नसून एकधर्मात्मक आहेत, असें विवेकी विद्वान् म्हणतात. अर्थातच स्थानांचें एकरूपत्व ठरतें, हें मागच्या श्लोकांत जें दृश्यमिथ्यात्व अनुमान-प्रमाणतः सिद्ध केलें, त्याचें फल आहे ॥ ६ ॥

श्लोक सहावा.

आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ॥
वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथा इव लक्षिताः ॥ ६ ॥

अन्वय व अर्थः—आदौ, अन्तेच यत् न अस्ति, तत् वर्तमाने अपि तथा (जें आधीं नसतें व शेवटीं असत नाहीं—जें जन्मतें व मरतें, उत्पन्न होतें व नाहींसें होतें—तें वर्तमानकाळींसुद्धां नसतें—तें सत् नसतें—) **वितथैः सदृशाः सन्तः अवितथाः इव लक्षिताः** (असत्य दृश्यांप्रमाणें असूनही हीं दृश्यें सत्य आहेत, असें समजलें जातें !) ॥ ६ ॥

इतश्च वैतथ्यं जाग्रद्दृश्यानां भेदानामाद्यन्तयोरभावाद्यदादावन्ते च नास्ति वस्तु मृगतृष्णिकादि तन्मध्येऽपि नास्तीति निश्चितं लोके। तथेमे जाग्रद्दृश्या भेदाः। आद्यन्तयोरभावाद्वितथैरेव मृगतृष्णिकादिभिः सदृशत्वाद्वितथा एव तथाऽप्यवितथा इव लक्षिता मूढैरनात्मविद्भिः ॥ ६ ॥

सिद्धान्ती—जागृतींत दिसणारे भिन्न भिन्न पदार्थ मिथ्या आहेत, हें आणखी एका कारणानें सिद्ध होतें. पहा कीं हे सर्व दृश्य पदार्थ उत्पन्न होतात व नष्ट होतात. या सर्वांस आदि व अंत आहे.

शिष्य—म्हणजे प्रत्येक दृश्य पदार्थ नव्हता, असा एक भूतकाळ असतो व तो असणार नाहीं, असा एक भविष्यकाळ असतो, असेंच ना ?

सिद्धान्ती—होय. तेव्हां उत्पन्न व्हावयाच्या पूर्वीं ज्याला अस्तित्व नसतें व विनष्ट झाल्यावरही नसतें, तें सर्व दृश्य वर्तमानकालींही नसलेंच पाहिजे. मृगजलादि पहाना ? आधीं नसणाऱ्या व मागाहून नसणाऱ्या या वस्तु वर्तमानकाळींसुद्धां,-दिसत असतात, तेव्हांसुद्धां,-वस्तुतः नसतात, हें सांगायलाही नको. मृगजलादि असत्य असतें, हें सत्य प्रत्येक जाणत्या पुरुषास विदित आहे. असो; मृगजलाप्रमाणेंच आपल्यास दृश्य असणाऱ्या ह्या, सर्व वस्तु उत्पन्न होणाऱ्या व नष्ट होणाऱ्या आहेत, उत्पत्तीच्या आधीं या नव्हत्या व नष्ट झाल्यानंतर असणार नाहींत; म्हणून या वस्तु वर्तमानकालींही मृगजलाप्रमाणें असत्य (वितथ) असल्या पाहिजेत. असें असूनही कित्येक अनात्मवेत्ते, सर्व संसारमूढ जीव, या असत्य वस्तूंला सत्य असं समजतात ! ॥ ६ ॥

श्लोक सातवा.

सप्रयोजनता तेषां स्वप्ने विप्रतिपद्यते ।
तस्मादाद्यन्तवत्त्वेन मिथ्यैव खलु ते स्मृताः ॥ ७ ॥

अन्वय व अर्थः—**तेषां सप्रयोजनता स्वप्ने विप्रतिपद्यते** (या सर्व जागृदृश्यांची सप्रयोजनता—त्यांचा साध्य हेतु—स्वप्नस्थितींत विरुद्ध दिशेला जाता, व्यभिचरित होतो) **तस्मात् आद्यन्तवत्त्वेन खलु ते मिथ्या एव स्मृताः** (म्हणून उत्पत्ति-लयधर्म असणारें दृश्य मिथ्या आहे, असें निश्चयानें समजावें) ॥ ७ ॥

स्वप्नदृश्यवज्जागरितदृश्यानामप्यसत्त्वमिति यदुक्तं तदयुक्तम् । यस्माज्जाग्रद्दृश्या अन्नपानवाहनादयः क्षुत्पिपासादिनिवृत्तिं कुर्वन्तो गमनागमनादिकार्यं च सप्रयोजना दृष्टाः । न तु स्वप्नदृश्यानां तदस्ति । तस्मात्स्वप्नदृश्यवज्जाग्रद्दृश्यानामसत्त्वं मनोरथमात्रमिति । **नम** । कस्मात् । यस्मात्सप्रयोजनता दृष्टा याऽन्नपानादीनां सा **स्वप्ने** विप्रतिपद्यते । जागरिते हि भुक्त्वा पीत्वा च तृप्तो विनिवर्तिततृट्सुप्तमात्र एव क्षुत्पिपासाद्यार्तमहोरात्रोषितमभुक्तवन्तमात्मानं **मन्यते** । **यथा** स्वप्ने भुक्त्वा पीत्वा चातृप्तोत्थितस्तथा । तस्माज्जा-

प्रदृश्यानां स्वप्ने विप्रतिपत्तिर्दृष्टा । अतो मन्यामहे तेषामप्यसत्त्वं स्वप्नदृश्यवदनाशङ्कनीयमिति । तस्मादाद्यन्तवत्त्वमुभयत्र समानमिति मिथ्यैव खलु ते स्मृताः ॥ ७ ॥

शिष्य०—मला वाटतें कीं स्वप्नांतील पदार्थ खोटे आहेत, त्याप्रमाणें जागृतींतील पदार्थ खोटे आहेत, हा आपला सिद्धांत अद्यापि सिद्ध झाला नाहीं. मुख्य आक्षेपाला जोंपर्यंत आपण उत्तर दिलें नाहीं, तोंपर्यंत आपलें म्हणणें सिद्ध होत नाहीं. पहा कीं जागृतदशेंत आपण प्रत्यक्ष अनुभवितों कीं अन्न, पानीय, वाहनें इत्यादि पदार्थ क्षुधेची, व तृष्णेची निवृत्ति करितात किंवा गमनागमनाचीं कार्यें घडवून आणितात. हीं सर्व दृश्यें सप्रयोजन आहेत म्हणजे यांपासून प्रत्यक्ष फल उत्पन्न होतें. स्वप्नदृश्यांचा तसा अनुभव येत नाहीं. सारांश, दोघांस आदि व अंत असतील; पण जाग्रदृश्यें फलें उत्पन्न करितात; पण स्वप्नदृश्यें तर असत्य आहेत. तेव्हां आपल म्हणणें आपल्या मनाची स्थिति दाखवितें, खरा सिद्धांत सांगत नाहीं. जाग्रदृश्यें सत्य असतात.

पूर्व०—अहो ! हे सर्व यांच्या मनांतील मांडे आहेत ! यांनीं आपल्या कल्पनासृष्टींतून हा जगन्मिथ्यात्वाचा सिद्धांत उत्पन्न केला आहे व तो उत्पादित आहे म्हणून यांच्याच न्यायानें तो असत्य आहे, हें ठरलें.

सिद्धान्ती—थांबा, तुमचा आक्षेप ठीक नाहीं. कारण पहा कीं अन्नपानादिकांची जी सप्रयोजनता दिसते, फलोत्पादकता प्रत्ययाला येते, ती स्वप्नांत दिसते काय ? नाहीं; ती व्यभिचरित होते व विरुद्ध परिणाम मात्र दिसतो. अहो ! जागृतस्थितींत खाऊन पिऊन ज्यानें आपल्या भुकेची व तहानेची निवृत्ति केली, तोच पुरुष स्वप्नस्थितींत गेला कीं क्षुत्पिपासादिकांनीं व्याकुळ होतो व आपण अवघ्या अहोरात्रींत कांहीं खाल्लेंप्यालों नाहीं, उपाशीं आहों, अस त्याला वाटूं लागतें. होयना ? त्याचप्रमाणें स्वप्नांत अन्न-पानादिकांचें सेवन करूनही जागृतस्थितींत तो अतृप्त राहतो. उभयस्थळीं दृश्याचें व फलोत्पत्तीचें अथवा प्रयोजनतेचें एकस्थितत्व (सहचरत्व) दिसत नाहीं व अनुभवाला येत नाहीं. एतदर्थ तुमचा आक्षेप—तुम्ही काढलेली उपाधि—सिद्ध होत नाहीं. आणि आम्हांस निश्चयानें म्हणतां येतें कीं स्वप्नगत भावांप्रमाणेंच जागृतस्थ भाव व त्यांचें असत्यत्व हीं शंकास्थानाच्या पलीकडचीं, निःशंक, मिथ्या आहेत. एवंच, दोन्हीप्रकारचे भाव सादि व अंत आहेत, सम आहेत. यास्तव दोन्ही मिथ्या आहेत, असें सर्वतः ठरलें. पूर्व ऋषींचाही हाच अभिप्राय आहे ॥ ७ ॥

श्लोक आठवा.

अपूर्वं स्थानिधर्मो हि यथा स्वर्गनिवासिनाम् ।
तानयं प्रेक्षते गत्वा यथैवेह सुशिक्षितः ॥ ८ ॥

अन्वय व अर्थः—हि स्थानिधर्मः अपूर्वं (दिसतें, तें स्थानिधर्मांचा प्रभाव होय) **यथा स्वर्गनिवासिनाम्** (ज्याप्रमाणें स्वर्गस्थ लोकांचे स्थानिधर्म अपूर्व असतात) **यथा इह एव सुशिक्षितः, तथा अयं तान् गत्वा प्रेक्षते** (ज्याप्रमाणें सुशिक्षित पुरुष येथें चमत्कार पाहतो, त्याप्रमाणें स्वप्नस्थ पुरुष स्वप्नांतील चमत्कार स्वप्नांत पाहतो) ॥ ८ ॥

स्वप्नजाग्रद्भेदयोः समत्वाज्जाग्रद्भेदानामसत्त्वमिति यदुक्तं तदसत् । कस्मात् । दृष्टान्तस्यासिद्धत्वात् । कथम् । न हि जाग्रद्दृष्टा एवैते भेदाः स्वप्ने दृश्यन्ते । किं तर्हि । अपूर्वं स्वप्ने पश्यति चतुर्दन्तगजमारूढमष्टभुजमात्मानं मन्यते । अन्यदप्येवंप्रकारमपूर्वं पश्यति स्वप्ने । तन्नान्येनासता सममिति सदेव । अतो दृष्टान्तोऽसिद्धः । तस्मात्स्वप्नवज्जागरितस्यासत्त्वमित्ययुक्तम् । तन्न । स्वप्ने दृष्टमपूर्वं यन्मन्यसे न तत्स्वतः सिद्धम् । किं तर्हि । अपूर्वस्थानिधर्मो हि स्थानिनो द्रष्टुरेव हि स्वप्नस्थानवतो धर्मः । यथा स्वर्गनिवासिनामिन्द्रादीनां सहस्राक्षत्वादि तथा स्वप्नदृशोऽपूर्वोऽयं धर्मः । न स्वतःसिद्धो द्रष्टुः स्वरूपवत् । तानेवंप्रकारानपूर्वान्स्वचित्ताविकल्पानयं स्थानी स्वप्नदृक्स्वप्नस्थानं गत्वा प्रेक्षते । यथैवेह लोके सुशिक्षितो देशान्तरमार्गस्तेन मार्गेण देशान्तरं गत्वा तान्पदार्थान्पश्यति तद्वत् । तस्माद्यथा स्थानिधर्माणां रज्जुसर्पमृगतृष्णिकादीनामसत्त्वं तथा स्वप्नदृश्यानामपूर्वाणां स्थानिधर्मत्वमेवेत्यसत्त्वमतो न स्वप्नदृष्टान्तस्यासिद्धत्वम् ॥ ८ ॥

पूर्वपक्षी—स्वप्नांतील व जागृतींतील पदार्थ समस्वभावाचे आहेत, म्हणून स्वप्नांतर्गत भावांप्रमाणें जागृतींतील भाव असत्य आहेत, हें म्हणणें योग्य नाहीं. कारण दृष्टांत सर्वतः सारखा लागू पडतो, असें ठरत नाहीं. पहा, कीं जागृतींत जे पदार्थ आपल्यास दिसतात, तेच तेवढे स्वप्नांत दिसतात, असें होत नाहीं. केव्हां केव्हां आपण स्वतः अष्टभुज आहों व चतुर्दंत गजावर आपण आरूढ झालों आहों, असें कांहीं अपूर्व (पूर्वी न पाहिलेलें) आपण पाहतों. यासारखीं अनेक अपूर्वें आपल्यास

स्वप्नामध्यें दिसतात. म्हणून जाग्रद्दृश्य हें स्वप्नदृश्यासारखें नाहीं, असम आहे. तुमचा दृष्टांत बरोबर नाहीं व तो सिद्धही होत नाहीं. अर्थात् यावरून स्वप्नगत पदार्थांहून विलक्षण म्हणून जागृतींतील पदार्थ सत्य आहेत, असें मात्र ठरतें.

सिद्धान्ती—ही विचारसरणी ठीक नाहीं. कारण, स्वप्नामध्यें जें अपूर्व दिसतें तें कांहीं स्वयंभु नसतें; तर तें अपूर्व स्वप्नस्थ पुरुषाच्या द्रष्टृत्व धर्मानें उत्पन्न झालेलें असतें. हा द्रष्ट्याचा स्थानिक (स्वप्नस्थानाचा) धर्म आहे. स्वर्गस्थ इंद्रादि देवांस जसे सहस्राक्षत्वादि धर्म स्थानमाहात्म्यानें प्राप्त होतात, त्याप्रमाणें स्वप्नद्रष्ट्याला केव्हां केव्हां अपूर्व वस्तु पहाण्याचें अपूर्व सामर्थ्य येतें. द्रष्ट्याच्या स्वरूपासारखा हा धर्म कांहीं स्वयंभु नाहीं. अपूर्व पाहणें हा द्रष्ट्याचा स्वरूपधर्म नव्हे; हा त्याला स्वप्नस्थानामध्यें मात्र प्राप्त होतो. असो; या स्थानमाहात्म्यामुळें स्वप्नद्रष्टा केव्हां केव्हां आपल्या चित्तविकल्पाचे अपूर्व प्रकार स्वप्नामध्यें पाहतो, यांत काय आश्चर्य आहे? फार लांब कशाला? दुसऱ्या प्रदेशाचा मार्ग ज्याला चांगला ठाऊक झाला आहे, तो पुरुष त्या मार्गानें जाऊन त्या प्रदेशांतील विशेष चमत्कार पाहतो, तद्वतच हा प्रकार होय. सारांश, रज्जुसर्प, मृगजल इत्यादि भ्रामक पदार्थ विशेषस्थानीय पुरुषाला दिसूनही असत् असतात, त्याप्रमाणेंच अपूर्व स्वप्नदृश्यें हीं स्वप्नस्थ पुरुषाला स्वप्नांत मात्र दिसतात, म्हणून तींही असत होत. एवंच स्वप्नदृश्यांचा दृष्टांत बरोबर नाहीं, असें तुम्ही म्हणालांत, तें असिद्ध, निष्फल आहे ॥ ८ ॥

श्लोक नववा.

स्वप्नवृत्तावपि त्वन्तश्चेतसा कल्पितं त्वसत् ।
बहिश्चेतोगृहीतं सद्दृष्टं वैतथ्यमेतयोः ॥ ९ ॥

अन्वय व अर्थः—स्वप्नवृत्तौ अपि तु अंतश्चेतसा कल्पितं तु असत् (स्वप्नस्थानांत असणारें दृश्य सुद्धां अंतःकरणानें कल्पित केलें आहे, म्हणून असत् आहे) **बहिश्चेतोगृहीतं सत्** (बाह्य इंद्रियांसह चित्तानें ग्रहण केलेल्या दृश्यास 'सत्' म्हणतात) **एतयोः वैतथ्यं दृष्टं** (या उभयतां सदसतांचें असत्यत्व स्पष्ट आहे ॥ ९ ॥

अपूर्वत्वाशङ्कां निराकृत्य स्वप्नदृष्टान्तस्य पुनः स्वप्नतुल्यतां जाग्रद्भेदानां प्रपञ्चयन्नाह—स्वप्नवृत्तावपि स्वप्नस्थानेऽप्यन्तश्चेतसा मनोरथसंकल्पितमसत् । संकल्पानन्तरसमकालमेवादर्शनात्तत्रैव स्वप्ने बहिश्चेतसा गृहीतं चक्षुरादिद्वारेणोपलब्धं घटादि सदि

त्येवमसत्यमिति निश्चितेऽपि सदसद्विभागो दृष्टः । उभयोरप्यन्तर्बहिश्चेतःकल्पितयोर्वैतथ्यमेव दृष्टम् ॥ ९ ॥

सिद्धान्ती—याप्रमाणें स्वप्नदृष्टांतासंबंधें अपूर्वत्वाची जी शंका उत्पन्न झाली होती, तिचें निराकरण करून श्रीगौडपादाचार्य हे जागृतींतील भेदांच्या स्वप्नतुल्यतेचा आणखी प्रपंच (विस्तार) करीत आहेत. स्वप्नस्थानांत सुद्धां असणारीं सर्व अपूर्व अंतःकरणानें, आपल्या मनोरथांनीं, निर्माण केलेलीं असतात म्हणून तीं सद्विलक्षण अथवा असत् होत. कारण संकल्पानंतरच्या अगदीं पुढच्या क्षणांत किंबहुना त्याचक्षणीं सुद्धां त्यांचें दर्शन त्याच स्वप्नांतही होत नाहीं. असो; आतां नेत्रादि ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारानें आपलें अंतःकरण घटपटादि बाह्य दृश्यांचें स्वप्नांत ग्रहण करितें, तेव्हां त्या स्वप्नस्थ बाह्य दृश्यांस ' सत् ' असें म्हणतात. बाकी तें दृश्य अंतःकरणगृहीत म्हणून असत्यच होय. व्यवहारांत मात्र मनोरथजन्याला आपण ' असत् ' म्हणतों व इंद्रियांच्या साहाय्यानें अंतःकरण ज्यांचें ग्रहण करितें, त्याला ' सत् ' असें म्हणतों; इतकाच काय तो भेद आहे. वस्तुतः उभयतांही अंतश्चेतानें किंवा बहिश्चेतानें स्वप्नांत कल्पिलेल्या वस्तु आहेत, म्हणून असत्य (वितथा) आहेत, हें उघड आहे. ही स्वप्नस्थिति झाली.

(स्वप्नामधील दृश्य बाह्य असो, वा अंतर्गत असो; तें अंतःकरणाच्या सामर्थ्यानें कल्पित असतें, स्वयंभू नसतें, म्हणून तें असत्य होय) ॥ ९ ॥

श्लोक दहावा.

जाग्रद्वृत्तावपि त्वन्तश्चेतसा कल्पितं त्वसत् ।
बहिश्चेतोगृहीतं सद्युक्तं वैतथ्यमेतयोः ॥ १० ॥

अन्वय व अर्थः—जागृद्वत्तौ अपि (जागृतींत असतांही) तु अंतश्चेतसा कल्पितं तु असत्, बहिश्चेतोगृहीतं सत् (मनोरथानें मात्र कल्पिलेलें ' असत् ' व बहिश्चेतानें ग्रहण केलेलें ' सत् ' असा विशेष आपण काढतों) **एतयोः वैतथ्यं युक्तं** (हीं उभयतांही वितथ, असत्य, आहेत, हें म्हणणें योग्य आहे) ॥ १० ॥

सदसतोर्वैतथ्यं युक्तम् । अन्तर्बहिश्चेतःकल्पितत्वाविशेषादिति । व्याख्यातमन्यत् ॥ १० ॥

सिद्धान्ती—जागृतस्थितींतील सुद्धां सत् व असत् यांची असत्यता समान म्हणून सयुक्तिक आहे. कारण उभयतांची उत्पत्ति अंतःकरणाच्या किंवा बाह्यकरणांच्या

सामर्थ्यानें झाली आहे. उत्पत्तिप्रकार एकच आहे, निर्विशेष आहे, म्हणून जागृतींतील दोन्हीं दृश्यें मिथ्या आहेत. बाकीचा भाग मागच्या श्लोकव्याख्यानांत स्पष्ट झालाच आहे. ॥१०॥

श्लोक अकरावा.

उभयोरपि वैतथ्यं भेदानां स्थानयोर्यदि ।
क एतान्बुध्यते भेदान्को वै तेषां विकल्पकः ॥ ११ ॥

अन्वय व अर्थः—यदि उभयोः स्थानयोः भेदानां वैतथ्यं, कः एतान् भेदान् बुध्यते, कः वै तेषां विकल्पकः (उभयस्थानीं भेद जर मिथ्या आहेत, तर हे भेद समजतात कोणाला व यांचा विकल्पक कोण ?) ॥ ११ ॥

चोदकआऽऽह—स्वप्नजाग्रत्स्थानयोर्भेदानां यदि वैतथ्यं क एतानन्तर्बहिश्चेतःकल्पितान्बुध्यते । को वै तेषां विकल्पकः । स्मृतिज्ञानयोः क आलम्बनमित्यभिप्रायः । न चेन्निरात्मवाद इष्टः ॥ ११ ॥

सिद्धान्ती—ही शंका पहाः स्वप्नजागृद्भेदांतील जर उभयतांही वस्तु मिथ्या आहेत, तर हे अंतःकरणानें व सबाह्य मनानें कल्पिलेले भेद कळतात कोणाला व त्यांचा विकल्पक कोण ? त्यांस आधार कोणाचा, अधिष्ठान कोणतें ? हें कांहींच नसेल तर आत्मशून्यत्वाचा वाद उत्पन्न होतो. स्मृतीला किंवा ज्ञानाला आधार कोणता बरें ? जर यांस आधारच नसेल तर निरात्मवाद प्राप्त झाला म्हणावयाचा ॥ ११ ॥

श्लोक बारावा.

कल्पयत्यात्मनाऽऽत्मानमात्मा देवः स्वमायया ।
स एव बुध्यते भेदानिति वेदान्तनिश्चयः ॥ १२ ॥

अन्वय व अर्थः—आत्मा देवः स्वमायया आत्मना आत्मानं कल्पयति (स्वयंप्रकाश आत्मा हा आपल्या मायेचें साहाय्य घेऊन आपण स्वतः आपल्यास भिन्नप्रकारत्वानें उत्पन्न करितो) **सः एव भेदान् बुध्यते** (त्याला मात्र सर्व भेद विदित असतात) **इति वेदान्तनिश्चयः** (हा वेदांताचा निश्चय आहे) ॥ १२ ॥

स्वयं स्वमायया स्वमात्मानमात्मा देव आत्मन्येव वक्ष्यमाणं भेदाकारं कल्पयति रज्ज्वादाविव सर्पादीन्। स्वयमेव च तान्बुध्यते भेदांस्तद्वदेवेत्येवं वेदान्तनिश्चयः। नान्योऽस्ति ज्ञानस्मृत्याश्रयः। न च निरास्पदे एव ज्ञानस्मृती वैनाशिकानामिवेत्यभिप्रायः॥ १२॥

सिद्धान्ती—रज्जु आदि पदार्थांमध्यें जसा सर्पादिकांचा आरोप कल्पित असतो, त्याप्रमाणें श्रीपरमात्मा हा स्वतः आपल्या मायेनें आपल्या स्वरूपांतच वक्ष्यमाण (पुढें सांगावयाचे आहेत) तसल्या भेदाकारांची कल्पना करितो. हे सर्व भिन्न भेद (भाव) त्याला मात्र विदित असतात व ते आरोपित आहेत, हें परमात्म्याला ठाऊक असतें. हा असा वेदांताचा निश्चय आहे म्हणजे वेदांताचा असा ठाम सत्य सिद्धांत आहे कीं, परमात्म्याव्यतिरिक्त ज्ञान आणि स्मृति, या उभयतांस आश्रय किंवा आधार दुसरा कोणीही नाहीं. कारण चैतन्यामध्यें भेद (खंड) नाहीं. तें एकरस असतें. आतां, या ज्ञानस्मृतींस म्हणजे अनुभव व त्या अनुभवाची स्मृति, या उभयतांसही आश्रयाचें कारण नाहीं, असें वैनाशिक बौद्धांप्रमाणें म्हणतांच येत नाहीं. कारण अनुभवाला व स्मृतीला कांहींतरी तरी आश्रय अवश्य आहे. सर्वज्ञ आश्रयाव्यतिरिक्त ज्ञानस्मृतींचा उदय होणें अशक्य आहे. म्हणून सर्वज्ञ पूर्णचैतन्याला हें सर्व ज्ञान असतें, हें सिद्ध आहे॥ १२॥

श्लोक तेरावा.

विकरोत्यपरान्भावानन्तश्चित्ते व्यवस्थितान्।
नियतांश्च बहिश्चित्त एवं कल्पयते प्रभुः॥ १३॥

अन्वय व अर्थः—अन्तश्चित्ते व्यवस्थितान् नियतान् अपरान् भावान् च प्रभुः बहिश्चित्तः विकरोति (वासनारूपानें अंतःकरणांत राहणाऱ्या सर्व व्यावहारिक पदार्थांस अनेकत्व देणारा एक प्रभु मात्र आहे, त्याचप्रमाणें बाह्य चित्ताला प्रकट होणारे सर्व पदार्थ तोच बाह्यचित्त होऊन नानारूपी करितो) **एवं कल्पयते** (याप्रकारें हें सर्व या प्रभूचें कल्पनाजन्य कार्य आहे)॥ १३॥

संकल्पयन्केन प्रकारेण कल्पयतीत्युच्यते। विकरोति नाना करोत्यपराँल्लौकिकान्भावान्पदार्थाञ्छब्दादीनन्यांश्चान्तश्चित्ते वासनारूपेण व्यवस्थितानव्याकृतान्नियतांश्च पृथ्व्यादीननियतांश्च कल्पन-

(ना) कालान्बहिश्चित्तः संस्तथाऽन्तश्चित्तो मनोरथादिलक्षणानि-त्येवं कल्पयति । प्रभुरीश्वर आत्मेत्यर्थः ॥ १३ ॥

सिद्धान्ती—प्रभु संकल्प करून सृष्टीची कशी म्हणजे कोणत्या क्रमानें उत्पत्ति करितो, या प्रश्नाला प्रस्तुतच्या मंत्रांत उत्तर दिलें आहे. पक्षः—शब्दस्पर्शादि लौकिक पदार्थ व पापपुण्यादि शास्त्रीय पदार्थ हे सर्व प्रभूच्या अंतःकरणांत वासनारूपानें —अव्यक्तस्वरूपानें—व्यवस्थित राहतात. त्यांस तो तेथेंच (स्वसंकल्पांत) संगृहीत करितो. नंतर, ह्या बाह्यसृष्टींतील पृथ्वीप्रमुख चिरकालिक पदार्थ व विजेसारखे क्षणिक पदार्थही तोच नानारूपी करितो. सारांश, तो अंतःकरणांत विचार करीत असतां अव्यक्तसृष्टीची व तन्नियामक शास्त्रांची उत्पत्ति करितो व तोच बाह्यदृष्टि झाला म्हणजे नामरूपात्मक सर्व पदार्थ व त्यांचीं शास्त्रें हीं प्रकट करितो. ह्या बाह्यसृष्टींतील पृथ्वीसारखे स्थिर व विजेसारखे अस्थिर पदार्थांचा उत्पादक तोच आहे. अंतःकरणांत नाना मनोरथांची उत्पत्ति आणि नंतर बाहेर नाना नामरूपात्मकांची उत्पत्ति असा क्रम आहे. सारांश, हें सर्व स्वसंकल्पानें सिद्ध करून स्वसामर्थ्यानें प्रकट करणारा आत्मा मात्र प्रभु आहे; हें तात्पर्य आहे. हीच व्यवस्था होय. प्रथम अव्याकृत असलेले मनोरथ पुढें परमेश्वरेच्छेनें व्याकृत होतात व स्पष्टस्वरूपें धारण करितात ॥ १३ ॥

श्लोक चवदावा.

चित्तकाला हि येऽन्तस्तु द्वयकालाश्च ये बहिः ॥
कल्पिता एव ते सर्वे विशेषो नान्यहेतुकः॥ १४ ॥

अन्वय व अर्थः—**अन्तः तु ये चित्तकालाः, बहिः च ये द्वयकालाः ते सर्वे कल्पिताः एव** (अंतःकरणांत जे चित्तकाल व बाहेरील जे द्वयकाल, ते सर्व कल्पित आहेत) **विशेषः अन्यहेतुकः न** (येथें जो कालविशेषाचा हेतु काढिला आहे, तो पदार्थांचे कल्पितत्वाव्यतिरिक्त अन्य कांहीं सिद्ध करित नाहीं) ॥ १४ ॥

स्वप्नवच्चित्तपरिकल्पितं सर्वमित्येतदाशङ्क्यते । यस्माच्चित्तपरि-कल्पितैर्मनोरथादिलक्षणैश्चित्तपरिच्छेद्यैर्वैलक्षण्यं बाह्यानामन्योन्यप-रिच्छेद्यत्वमिति सा न युक्ताऽऽशङ्का । चित्तकाला हि येऽन्तस्तु चित्तपरिच्छेद्याः । नान्यश्चित्तकालव्यतिरेकेण परिच्छेदकः कालो येषां ते चित्तकालाः । कल्पनाकाल एवोपलभ्यन्त इत्यर्थः । द्वयका-

लाश्च भेदकाला अन्योन्यपरिच्छेद्याः । यथाऽऽगोदोहनमास्ते याव-दास्ते तावद्गां दोग्धि यावद्गां दोग्धि तावदास्ते । तावानयमेतावान्स इति परस्परपरिच्छेद्यपरिच्छेदकत्वं बाह्यानां भेदानां ते द्वयकालाः । अन्तश्चित्तकाला बाह्याश्च द्वयकालाः कल्पिता एव ते सर्वे । न बाह्यो द्वयकालत्वविशेषः कल्पितत्वव्यतिरेकेणान्यहेतुकः । अत्रापि हि स्वप्नदृष्टान्तो भवत्येव ॥ १४ ॥

सिद्धान्ती—आतां कोणी अशी शंका घेईल कीं, आम्हीं जे स्वप्नप्रमाणेंच सर्व दृश्यभास्य असत्य आहे, असें म्हटलें तें बरोबर नाहीं. कारण, चित्तानें कल्पिलेले जेवढे पदार्थ असतात, ते सर्व मनोरथाच्या स्वरूपाचे असतात आणि सर्वही चित्तानें मात्र मर्यादित झालेले असतात. म्हणजे ते मनांत मात्र राहणारे असतात. कल्पनेमध्यें मात्र त्यांचें अस्तित्व कल्पनाकालामध्यें असतें. हे मनोरथादि पदार्थ होत. आतां, जे बाह्य पदार्थ ते अन्योन्याला मर्यादित करितात; समजलें? म्हणून चित्तांत असणारे चित्तमर्यादित मनोरथ आणि बाहेर असणारी अन्योन्यमर्यादित सृष्टि यांत सर्वस्वी विलक्षणता आहे.' पण असें म्हणणें युक्तीला संमत होत नाहीं. पहा कीं, चित्तकालीन वस्तु म्हणजे अंतःकरणांत राहणारी व जोंपर्यंत कल्पनेचें अस्तित्व आहे तोंपर्यंत मात्र टिकणारी अशी वस्तु होय. चित्तकालाव्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणत्याही कालानें या वस्तूची मर्यादा ठरवितां येत नाहीं. सारांश, जोंपर्यंत कल्पनेचा काल असेल तोंपर्यंत या मनःकल्पित वस्तूंचें अस्तित्व कायम असतें. म्हणून या वस्तूंस श्लोकामध्यें चित्तकाल म्हटलें आहे. स्वप्नांतील वस्तु स्वप्नांत मात्र खऱ्या, तसाच प्रकार जागृत स्थितींतील मनानें कल्पिलेल्या वस्तूंचा आहे. कल्पनाकालीं मात्र त्यांस अस्तित्व असते. असो; पण बाहेरील वस्तूंचें कालमापन भिन्न भिन्न मर्यादांनीं होत असतें. आपण नेहमीं असें म्हणतों कीं, देवदत्त असेल तोंपर्यंत गाईची धार काढणें चालेल आणि तिची धार काढणें चालेल तो पर्यंत देवदत्त तेथें असेल. हा 'गोदोहनापर्यंत' या पदांचा अर्थ होतो. गोदोहनकालाची मर्यादा देवदत्त असण्याचा काल ठरवितो आणि देवदत्त असण्याचा काल गोदोहनाची मर्यादा ठरवितें. जोपर्यंत एक वस्तु असते तोंपर्यंत दुसरी; आणि दुसरी असते तोंपर्यंत पहिली, असा अन्योन्य मर्यादकत्वाचा काल अनेक प्रकारांनीं दिसतो म्हणून त्या वेळेला भिन्न काल (द्वयकाल) असें म्हणतात. बाह्य पदार्थांस, अन्योन्याचा परिच्छेद करणाऱ्या पदार्थांस, द्वयकाल म्हणतात. मनोरथजन्य वस्तु चित्तकाल आणि बाह्य वस्तु द्वयकाल आहेत, हें सर्व नीट आहे. मनांतील कल्पित वस्तु मनानें मात्र मर्यादित होतात, बाह्य वस्तूची कालमर्यादा नुसत्या मनानें ठरत नाहीं;अन्य कारणांनींही ठरते, हें आम्हास संमत आहे; पण हा भेद अंतर्बाह्य वस्तूंमध्यें आहे म्हणून बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व सिद्ध होतें असें नाहीं. दोन्हीही अंतर्बाह्य

वस्तु मनःकल्पितच असतात. कालभेद झाला किंवा परिच्छेदकाचा भेद झाला म्हणून हा भेद, ह्या वस्तूंच्या कल्पितत्वाशिवाय अन्य स्वरूप सिद्ध करीत नाहीं. म्हणजे त्याही कल्पित आहेत, असें ठरतें. येथें सुद्धां स्वप्नाचा दृष्टांत खासा लागू पडतो. स्वप्नांतील वस्तु जशा मनःकल्पित असतात, तशाच जागृत अवस्थेंतील मनोरथरूपी वस्तु व इंद्रियांनीं गोचर होणाऱ्या वस्तु मनानें मात्र कल्पिलेल्या असतात, म्हणून त्या त्या मनोवासना आहेत, तोंपर्यंतच असतात. सारांश, त्यांना वास्तविक अस्तित्व असत नाहीं. हा सिद्धांत होय ॥ १४ ॥

श्लोक पंधरावा.

अव्यक्ता एव येऽन्तस्तु स्फुटा एव च ये बहिः ।
कल्पिता एव ते सर्वे विशेषस्त्विन्द्रियान्तरे ॥ १५ ॥

अन्वय व अर्थः—ये तु अंतः अव्यक्ताः एव तु ये च बहिः **स्फुटाः एव** (मनोरथांतील कल्पिलेल्या वस्तु अव्यक्त म्हणजे अस्पष्ट मात्र असतात; आणि बाहेर दिसणाऱ्या वस्तु स्फुट म्हणजे स्पष्ट असतात) **ते सर्वे कल्पिताः एव** (पण त्या सर्व वस्तु मनःकल्पित आहेत) **तु विशेषः इन्द्रियान्तरे** (पण त्यांच्यामध्यें जो विशेष दिसतो तो मन आणि वस्तु यांच्यामध्यें इंद्रियें आल्यामुळें होत असतो) ॥ १५ ॥

यदप्यन्तरव्यक्तत्वं भावानां मनोवासनामात्राभिव्यक्तानां स्फुटत्वं वा बहिश्चक्षुरादीन्द्रियान्तरे विशेषो नासौ भेदानामस्तित्वकृतः स्वप्नेऽपि तथा दर्शनात्। किं तर्हीन्द्रियान्तरकृत एव। अतः कल्पिता एव जाग्रद्भावा अपि स्वप्नभाववदिति सिद्धम् ॥ १५ ॥

सिद्धान्ती–तसेंच, अंतःकरणामध्यें असलेल्या वस्तु मनाच्या वासनांनीं मात्र प्रकट केल्या असल्यामुळें अव्यक्त म्हणजे अस्पष्ट असतात; आणि नेत्रादि इंद्रियांच्या द्वारानें प्रकट झालेल्या मनःकल्पित वस्तु स्पष्ट दिसतात; म्हणून त्यांच्यामध्यें भिन्नत्व दिसतें. हा विशेष आहे, हें खरें; पण अंतर्बाह्य वस्तूंत दिसणारा स्पष्टास्पष्टपणा, हा भेद त्याच्या वास्तविक अस्तित्वानें उत्पन्न झालेला नसतो. पहा कीं, स्वप्नामध्यें देखील मानवी व इतर जीव अनेक वस्तु स्पष्ट वा अस्पष्ट पाहतात; व त्यांत भेद आहे, असें स्वप्नस्थाला समजतें. म्हणून त्या परमार्थतः आहेत असें आपण केव्हांही म्हणत नाहीं. स्वप्नवस्तु जशा खोट्या, तशाच चित्तांतील अस्पष्ट आणि बाहेरील स्पष्ट वस्तु मनःकल्पितच आहेत. स्पष्टा-

स्पष्टतेचा जो विशेष भेद होतो, तो इंद्रियांच्या द्वारानें मन पाहतें म्हणून होतो. म्हणून स्वप्नांतील वस्तु जशा कल्पित असतात, (मनांशिवाय त्यांना अस्तित्व नसतें) त्याप्रमाणें जागृतींतील वस्तूही मनःकल्पित होत हें सिद्ध झालें. स्पष्टास्पष्टपणा वास्तविक अस्तित्व देत नाहीं किंवा भिन्नकालात्मकताही वास्तविक अस्तित्व देत नाहीं. येणें-प्रमाणें जागृत्स्वप्नस्थितींतील सर्व अंतर्बाह्य वस्तु मनःकल्पित आहेत, हें ठरलें ॥ १५ ॥

श्लोक सोळावा.

जीवं कल्पयते पूर्वं ततो भावान्पृथग्विधान् ।
बाह्यानाध्यात्मिकांश्चैव यथाविद्यस्तथास्मृतिः ॥ १६ ॥

अन्वय व अर्थः—पूर्वं जीवं कल्पयते, ततः बाह्यान् आध्यात्मिकान् च एव पृथग्विधान् भावान् (प्रथमतः जीवाचें कल्पित अस्तित्व परमात्मा निर्माण करितो आणि नंतर बाह्य वस्तु आणि आध्यात्मिक वस्तु अशा अनेक प्रकारच्या वस्तूंची कल्पना जीवाच्या द्वारें परमात्मा करवितो) **यथा-विद्यः तथास्मृतिः** (ज्याप्रमाणें जीवाची विद्या असते त्याप्रमाणें त्याचें स्मरण असतें) ॥ १६ ॥

बाह्याध्यात्मिकानां भावानामितरेतरनिमित्तनैमित्तिकतया कल्पनायां किं मूलमिति । उच्यते । जीवं हेतुफलात्मकम् । अहं करोमि मम सुख-दुःखे इत्येवंलक्षणम् । अनेवंलक्षण एव शुद्ध आत्मनि रज्ज्वामिव सर्पं कल्पयते पूर्वम् । ततस्तादर्थ्येन क्रियाकारकफलभेदेन प्राणादीन्नानाविधान्भावान्बाह्यानाध्यात्मिकांश्चैव कल्पयते । तत्र कल्पनायां को हेतुरित्युच्यते । योऽसौ स्वयं कल्पितो जीवः सर्वकल्पनायामधिकृतः स यथाविद्यो यादृशी विद्या विज्ञानमस्येति यथाविद्यस्तथाविधैव स्मृतिस्तस्येति तथास्मृतिर्भवति स इति । अतो हेतुकल्पनाविज्ञानात्फलविज्ञानं ततो हेतुफलस्मृतिस्ततस्तद्विज्ञानं तदर्थक्रियाकारकतत्फलभेदविज्ञानानि । तेभ्यस्तत्स्मृतिस्तत्स्मृतेश्च पुनस्तद्विज्ञानानीत्येवं बाह्यानाध्यात्मिकांश्चेतरेतरनिमित्तनैमित्तिकभावेनानेकधा कल्पयते ॥ १६ ॥

सिद्धान्ती—बाह्य वस्तु आणि आध्यात्मिक वस्तु यांच्यामध्यें परस्पर कार्य-कारण-भाव ज्या कल्पनेनें ठरविलेला असतो, तिचें मूळ कारण, उत्पत्तिस्थान, कोठें

आहे, तें या श्लोकांत सांगितलें आहे. ऐका:--प्रथमतः परमात्मा जीव स्वरूपाची कल्पना सिद्ध करितो. जीव म्हणजे हेतु आणि फलवासना धारण करणारें स्वरूप होय. 'मी कर्म करीन ' हा हेतु धारण करणें, आणि ' मला सुखदुःख प्राप्त व्हावयाचें आहे ' असें मानणें हें जीवस्वरूप होय. जीव म्हणजे हेतु धारण करून फलासाठीं कर्म करणारा ज्ञानरूप देही होय. याप्रमाणें हेतू धरून कर्म करणें आणि कर्मजन्य फल माझें आहे, असें म्हणणें हें जीवाचें स्वरूप आहे. शुद्ध परमात्म्याचें स्वरूप हेतुफलात्मक नाहीं. असो; अशा आपल्या शुद्धस्वरूपावर हेतुफलात्मक जीवस्वरूपाची मनःकल्पना प्रथम सिद्ध होते. शुद्ध व निश्चल रज्जूवर ज्याप्रमाणें अमंगल आणि चंचल सर्पाची भावना मनःकल्पित असते, त्याप्रमाणेंच वरील कल्पना होय. तदनंतर अथवा ही कल्पना प्रथमसिद्ध झाली, आपल्यास कांहींतरी करावयाचें आहे आणि कांहीं विशेष फल मिळवावयाचें आहे, अशी एकदा मनानें कल्पना सिद्ध केली म्हणजे या मनः-कल्पित हेतुफलमूलक जीवाच्या भोगेच्छांची तृप्ति सिद्ध करण्यासाठीं क्रिया, कारक आणि फल इत्यादि भिन्नस्वरूपांनीं प्राण, इंद्रियें, मनोवृत्ति इत्यादि प्रकारच्या अनेक अंतर्बाह्य वस्तूंची कल्पना सिद्ध होते. या कल्पनेचा हेतु काय? असें पाहूं गेलें असतां असें दिसतें कीं, स्वतः कल्पित झालेला जीव सर्व प्रकारच्या कल्पनांशीं स्वामित्वानें संबद्ध असण्यास योग्य होतो. ज्याप्रमाणें त्याची विद्या असेल, म्हणजे जसा त्याला अनुभव आला असेल व शिकवण असेल, त्याप्रमाणें त्यांची स्मरणशक्ति सिद्ध होते. आणि याप्रमाणें आपल्या स्मरणशक्तीच्या जोरावर जीवाला विशिष्ट कल्पना करण्याचें सामर्थ्य येतें.

(याप्रमाणें प्रथमतः शुद्ध चिद्घन स्वरूपावर जीवाच्या कल्पनेचा आरोप होऊन कांहीं तरी आपल्यास बाहेरून मिळवावयाचें आहे आणि तें मिळविण्यास आपल्याला कर्म केलें पाहिजे, असें जीवाचें कल्पित स्वरूप सिद्ध होतें. नंतर तें तें विशेष कल्पित फल प्राप्त होण्यासाठीं जीव आपल्या ठिकाणीं कर्तृत्वाची कल्पना स्थापित करितो. ही कल्पना जसा त्याला अनुभव आला असेल, त्या अनुभवानें स्मृतीच्या द्वारा सिद्ध होते. आपण अज्ञ आणि असुखी आहों, या मूळच्या कल्पनेला अनंत फांटे फुटून त्या स्मृतीच्या अनुरोधानें विशेष स्वरूपाच्या होतात म्हणजे मला अमुक वस्तु मिळविण्यासाठीं अमुक कर्म केलें पाहिजे अशा विशेष कल्पना करण्याचा स्वामित्वाचा अधिकार त्याला प्राप्त होतो.)

म्हणून हेतुमूलक कल्पनेच्या विज्ञानानें फलविज्ञान होतें. (म्हणजे अन्न, पाणी असेल तर समाधान होतें. नसेल तर जीव कासाविस होतो. असा अनुभव आल्यामुळें भोजनादिकांच्या हेतूची कल्पना प्रथम जागृत होते व तदनंतर समाधान हें फल आहे अशी फलकल्पना जागृत होते) तदनंतर भोजनादि हेतूचे व समाधानादि फलाचें स्मरण होऊन हेतुस्मरण व फलस्मरण यांचें ज्ञान होतें. आणि त्यांप्रीत्यर्थ कर्मांचें, कर्म

साधनांचें आणि फलाचें अशीं अनेक विज्ञानें कल्पना उत्पन्न करिते. ह्या भिन्न भिन्न कल्पनांनीं भिन्न भिन्न कर्मादिकांचें स्मरण होतें, सारांश, जसा अनुभव तशी स्मृति आणि जशी स्मृति तसा अनुभव येत जातो.

अन्नाच्छादन पुरेसें असले म्हणजे समाधान होतें. या अनुभवानें अन्न-आच्छादनाची स्मृति होते. ही स्मृति झाली म्हणजे अन्न-आच्छादनादि बाह्य वस्तु सिद्ध करण्यासाठीं जीव कर्म करितो; सफल कर्म केलें म्हणजे मनःसमाधान होतें, या मनःसमाधानाच्या स्मरणानें अन्नाच्छादनाच्या हेतूंची कल्पना जागृत होऊन जीव इंद्रियद्वारा कर्म करितो आणि कर्म करून अन्नाच्छादनादि बाह्य वस्तु मिळविल्या म्हणून मनःसमाधान होतें. आणि याप्रमाणें मनःकल्पना बाह्य वस्तूंच्या कल्पना उत्पन्न करितात. आणि बाह्य वस्तुकल्पना मनःसमाधानाची कल्पना सिद्ध करितात. व ह्रा असा अन्योन्य कल्पनांनीं सिद्ध झालेला अनेकरूपी संसारप्रवाह अज्ञान आहे तोपर्यंत अखंड चाललेला असतो ॥ १६ ॥

श्लोक सतरावा.

अनिश्चिता यथा रज्जुरन्धकारे विकल्पिता ।
सर्पधारादिभिर्भावैस्तद्वदात्मा विकल्पितः ॥ १७ ॥

अन्वय व अर्थः—यथा अंधकारे अनिश्चिता रज्जुः सर्पधारादिभिः भावैः विकल्पिता (ज्याप्रमाणें अंधकार असल्यामुळें स्वरूपनिश्चित न झालेल्या रज्जूवर सर्प, धारा, दंड, इत्यादि अनेक पदार्थांचा आरोप आपण मनानें करितों) **तद्वत् आत्मा विकल्पितः** (त्या प्रमाणें आत्मस्वरूपावर अनेक प्रकारचे आरोप अज्ञानी जीव करीत असतो) ॥ १७ ॥

तत्र जीवकल्पना सर्वकल्पनामूलमित्युक्तं सैव जीवकल्पना किंनिमित्तेति दृष्टान्तेन प्रतिपादयति—यथा लोके स्वेन रूपेणानिश्चिताऽनवधारितैवमेवेति रज्जुर्मन्दान्धकारे किं सर्प उदकधारा दण्ड इति वाऽनेकधा विकल्पिता भवति पूर्वं स्वरूपानिश्चयनिमित्तम् । यदि हि पूर्वमेव रज्जुः स्वरूपेण निश्चिता स्यात् । न सर्पादिविकल्पोऽभविष्यत् । यथा स्वहस्ताङ्गुल्यादिषु । एष दृष्टान्तः । तद्वद्धेतुफलादिसंसारधर्मानर्थविलक्षणतया स्वेन विशुद्धविज्ञप्तिमात्रसत्ताद्वयरूपेणानिश्चितत्वाज्जीवप्राणाद्यनन्तभावभेदैरात्मा विकल्पित इत्येष सर्वोपनिषदां सिद्धान्तः ॥ १७ ॥

सिद्धांती—मागच्या श्लोकांत जीवकल्पना (आत्मा हा हेतुफलात्मक जीव आहे अशी कल्पना) इतर सर्व कल्पनांचें आदिकारण आहे हें सांगितलें. आतां या श्लोकांत मूळची जीवकल्पना कोणत्या निमित्तानें कशी सिद्ध होते, याचें स्पष्टीकरण एक दृष्टांत देऊन करितात. व्यवहारांत आपण नेहमीं पाहतों कीं मन्द अंधकार असला म्हणजे तेथें असलेली वस्तु 'अमूकच वस्तु आहे,' असा निश्चय होत नाहीं. वाटेंत एखादी दोरी पडलेली असेल तर तो काय सर्प आहे, किंवा दंड आहे, किंवा जलधारा आहे इत्यादि अनेक मिथ्या कल्पना आपण करून राहतों. कारण प्रथमतः दोरीच्या स्वरूपाचा निश्चयच झालेला नसतो. प्रथमतःच जर वाटेंत असलेली दोरी 'दोरीच आहे, दुसरें कांहीं नाहीं,' असा निश्चय झाला असता तर सर्पादिकांचें जे आरोप आपण उगीचच्या उगीच करित असतों, ते केले नसते. आपल्या हाताच्या संबंधानें किंवा करंगळीच्या संबंधानें वरच्या सारखे भलते आरोप आपण केव्हांही करीत नाहीं. कारण, त्या त्या स्वरूपासंबंधानें आपला निश्चय ठाम झालेला असतो व संशयाला अवकाश असत नाहीं. रज्जुसंबंधानें स्वरूप निश्चय झाला असेल तर, मिथ्या कल्पना होत नाहीं. असो, रज्जु–सर्पाचा हा दृष्टांत मात्र आहे. आणि मिथ्या आरोपाच्या दृष्टीनें मात्र त्याचा स्वीकार करावयाचा आहे. मूळ आत्मविषयाच्या संबंधानें ह्या दृष्टांताच्या द्वारा असें सिद्ध होतें कीं, आपलें आत्मस्वरूप विशेष किंवा सामान्य हेतुफलादि संसारी धर्मांचें नसून तेथें अनर्थांचें कोणत्याही तऱ्हेचें वास्तव्य असणें शक्य नाहीं, असें सर्वथा विशुद्ध, एक ज्ञानमात्र व अव्यय आहे, असा निश्चय न झाल्यामुळें आत्मा जीव आहे, प्राण आहे, मन आहे, स्थूल शरीर आहे, इत्यादि अनेक कल्पना, अनेक आरोप, आत्म्यावर होत असतात. आत्मस्वरूपाचा निश्चय न झाल्यामुळें वस्तुतः अज्ञानी आणि म्हणून विलक्षण विषयज्ञान असणारे जीव, सारांश, अज्ञान–मोह असणारे जीव आत्मस्वरूपावर अनेक अयथार्थ आरोप करितात. असो; वस्तुतः आत्मा ज्ञानरूप व अद्वय आहे, असा सर्व सर्वज्ञ उपनिषदांचा सिद्धांत आहे ॥ १७ ॥

श्लोक अठरावा.

निश्चितायां यथा रज्ज्वां विकल्पो विनिवर्तते।
रज्जुरेवेति चाद्वैतं तद्वदात्मविनिश्चयः ॥ १८ ॥

अन्वय व अर्थ:—रज्जुः एव इति निश्चितायां रज्ज्वां यथा विकल्पः विनिवर्तते (ही शुद्ध अद्वितीय रज्जू मात्र आहे असा निश्चय झाल्यानंतर ज्याप्रमाणें रज्जूवरील सर्व मिथ्या आरोप नाहींसे

होतात.) तद्वत् आत्मविनिश्चयः (त्याप्रमाणें आत्मनिश्चय झाल्या-नंतर आत्मस्वरूपावर होणारे सर्व आरोप निवृत्त किंवा नष्ट होतात) च अद्वैतं (आणि उभयत्र अद्वैत मात्र आहे, असा निश्चय होतो) ॥१८॥

रज्जुरेवेति निश्चये सर्पविकल्पनिवृत्तौ रज्जुरेवेति चाद्वैतं तथा "नेति नेति" इति सर्वसंसारधर्मशून्यप्रतिपादकशास्त्रजनित-विज्ञानसूर्यालोककृतात्मविनिश्चयः "आत्मैवेदं सर्वम्" "अपूर्वोऽनपरोऽनन्तरोऽबाह्यः" "सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः" "अजरोऽमरोऽमृतोऽभय एक एवाद्वय इति ॥ १८ ॥

सिद्धान्ती—पुढें असलेली वस्तु रज्जुच आहे, असा निश्चय झाला असतां सर्व विकल्पनांचा निरास होऊन ही रज्जुच आहे असा एकरूपी (अद्वैतात्मक) निश्चय होतो, त्याप्रमाणें ' ही वस्तु ब्रह्म नव्हे, ती वस्तु ब्रह्म नव्हे ' या प्रकारें अखिल-संसार-धर्मस्वरूप कल्पनांचा निरास करून शुद्ध ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या वेदांतशास्त्रानें घाइलला साक्षात्कारी ज्ञानसूर्य प्रकट झाला असतां त्या साक्षात्कारानें आत्मस्वरूपाचा निश्चय होतो. ' आत्मा मात्र हें सर्व आहे ' ' तो कारणशून्य आहे, कार्य-शून्य आहे, भेदशून्य आहे, एकरस आहे, कार्य-कारण-शून्य आहे ' तो ' आंत बाहेर एक स्वरूपाचा असून अजन्मा आहे, ' तो अजर, अमर, अमृत आणि अभय आहे, एक आहे, अद्वय आहे ' असा जो स्वरूप निश्चय होतो त्याच्या योगानें आत्मस्वरूपावरील सर्व आरोपांचें निराकरण होतें. सारांश, उपनिषदांत सांगितलेलें सिद्धांताचें ज्ञानविज्ञान झालें म्हणजे सर्व आरोप किंवा कल्पना निराकृत होतात ॥१८॥

श्लोक एकोणीसावा.

प्राणादिभिरनन्तैश्च भावैरेतैर्विकल्पितः ।
मायैषा तस्य देवस्य यया संमोहितः स्वयम् ॥ १९ ॥

अन्वय व अर्थः—प्राणादिभिः एतैः अनन्तैः च भावैः विकल्पितः (प्राणादि अनंत वस्तूंचे हे आरोप आत्मस्वरूपांवर होत असतात) **एषा तस्य देवस्य माया** (ही त्या ज्ञानरूप परमात्म्याची माया आहे.) **यया स्वयं संमोहितः** (ज्या या मायेनें स्वतःही आत्मा मोहित होतो) ॥ १९ ॥

यद्यात्मैक एवेति निश्चयः कथं प्राणादिभिरनन्तैर्भावैरेतैः संसारलक्षणैर्विकल्पित इति । उच्यते । शृणु मायैषा तस्याऽऽत्मनो देवस्य । यथा मायाविना विहिता माया गगनमतिविमलं कुसुमितैः सपलाशैस्तरुभिराकीर्णमिव करोति तथेयमपि देवस्य माया ययाऽयं स्वयमपि मोहित इव मोहितो भवति । " मम माया दुरत्यया " इत्युक्तम् ॥ १९ ॥

सिद्धान्ती—आत्मा एकच एक आहे. असा जर निश्चय स्वयंभू असतो तर प्राणादि संसारधर्मात्मक अनंत वस्तूंचा आत्मस्वरूपावर आत्म्याकडून कसा आरोप होतो ? या शंकेला प्रस्तुतच्या श्लोकांत उत्तर दिलें आहे. ऐका:—हा सर्व त्या तेजस्वी परमात्म्याच्या मायेचा खेळ आहे. ज्या प्रमाणें एखादा मायावी आपणच इंद्रजाल उत्पन्न करून अतिशुद्ध प्रकाशांतंही पर्ण, पुष्प, फल, इत्यादिकांनीं ओथंबलेल्या वृक्षांचा समुदाय उत्पन्न करितो आणि तें शून्य व शुद्ध आकाश वृक्षराजींनीं भरलेंसें करितो, त्याप्रमाणें हा महामायावी परमात्मा आपण स्वतः माया निर्माण करून तिच्या साहाय्यानें स्वरूपावर हे अनंत आभास उत्पन्न करितो आणि जीवांस मूढ करितो इतकेंच नव्हे, तर आपण स्वतःही मुग्ध झाल्यासारखा मूढ दिसतो. ' माझी माया अनिवार आहे ' असें भगवद्गीतेंतही श्रीभगवान् म्हणतात. एवंच, परमात्म्यानें उत्पन्न केलेली माया ज्ञानरूप जीवाचे ठिकाणीं अज्ञान उत्पन्न करिते, हें या श्लोकांत सांगितलें आहे. ॥ १९ ॥

श्लोक विसावा.

प्राण इति प्राणविदो भूतानीति च तद्विदः ।
गुणा इति गुणविदस्तत्त्वानीति च तद्विदः ॥ २० ॥

अन्वय व अर्थः—प्राणविदः प्राणः इति (प्राणवेत्ते[1] शास्त्री आत्मा हा प्राण आहे, असे म्हणतात) तद्विदः[2] भूतानि इति च (पंच महाभूतांचा उलगडा करणारे शास्त्री आत्म्यावर महाभूतांचा आरोप करितात) गुणविदः[3] गुणाः इति (सत्त्वरजादि गुणांचा शोध लावणारे शास्त्री तो गुणात्मक आहे, असें म्हणतात.) तद्विदः[4] तत्त्वानि इति च (तत्त्ववेत्ते तो तत्त्वत्रय आहे, असें म्हणतात). ह्या सर्व मनोजन्य कल्पना आहेत. ॥ २० ॥

---

१ हिरण्यगर्भ आहे असें म्हणणारे किंवा तटस्थ ईश्वर आहे असें म्हणणारे वैशेषिक.
२ लोकायतिक; चार्वाकादि नास्तिक लोक.
३ सत्त्व, रज, तम या गुणांची कल्पना करणारे सांख्य.
४ आत्मा, अविद्या आणि शिव अशीं तीन तत्त्वें आहेत. अशी कल्पना करणारे शैव. २०

श्लोक एकविसावा.

पादा इति पादविदो विषया इति तद्विदः ।
लोका इति लोकविदो देवा इति च तद्विदः ॥ २१ ॥

अन्वय व अर्थः—पादविदः[5] पादाः इति (आत्मस्वरूपाला अंश आहेत अशी कल्पना करणारे 'तो अंशात्मक आहे') तद्विदः[6] विषयाः इति च (विषयवेत्ते 'आत्मा विषयरूप आहे') लोकविदः[7] लोकाः इति (लोकत्रय जाणणारे 'आत्मा लोकत्रय आहे') तद्विदः[8] देवाः इति च (देवता-कांडाचें अध्ययन केलेले 'तो देव आहे') असे म्हणतात: हेही सर्व मन:कल्पनेचे विलास आहेत. ॥ २१ ॥

श्लोक बाविसावा.

वेदा इति वेदविदो यज्ञा इति च तद्विदः ॥
भोक्तेति च भोक्तृविदो भोज्यमिति च तद्विदः ॥ २२ ॥

अन्वय व अर्थः—वेदविदः[9] वेदाः इति (वेदवेत्ते म्हणतात, वेदच आत्मा आहे) तद्विदः[10] यज्ञाः इति च (यज्ञवेत्ते 'तो यज्ञ आहे') भोक्तृविदः[11] भोक्ता इति च (भोक्तृशास्त्री 'तो भोक्ता आहे') तद्विदः[12] भोज्यं इति च (भोजनशास्त्रांतील पंडित 'तो भोज्य आहे.' असें म्हणतात) हेंही सर्व कल्पना-विजृंभण आहे ॥ २२ ॥

---

५ विश्व, तैजस इत्यादि अनेक अंश आहेत असें म्हणणारे.

६ वात्स्यायनप्रमुख विषयभोक्ते.

७ भूः, भुवः, स्वः हे तीन लोक मात्र आहेत असें म्हणणारे पौराणिक.

८ अग्नि, इंद्रप्रभृतिदेव मात्र कर्मफल देणारे आहेत असें म्हणणारे वैदिक. यांनीं देवताकांडाचा अभ्यास केलेला असतो ॥ २१ ॥

९ वेदपाठी; चार वेदमात्र मूलकारण आहेत असें म्हणणारे.

१० बौधायन प्रभृति याज्ञिक. ज्योतिष्टोमादि यज्ञ हे सृष्टीचें मूल कारण आहेत, असें हे लोक म्हणतात.

११ सांख्य. आत्मा भोक्ता मात्र आहे, कर्ता नाहीं, असें यांचें मत आहे.

१२ भोजनादि पदार्थ सिद्ध करणारे सूपकार. अन्नपानादि वस्तु सृष्टीच्या उत्पत्तीचें कारण आहे, असें हे लोक म्हणतात ॥ २२ ॥

श्लोक तेविसावा.

सूक्ष्म इति सूक्ष्मविदः स्थूल इति च तद्विदः ।
मूर्त इति मूर्तविदोऽमूर्त इति च तद्विदः ॥ २३ ॥

अन्वय व अर्थः—सूक्ष्मविदः[13] सूक्ष्मः इति (आत्मा अणुपरिमाण आहे असें सूक्ष्मवेत्ते म्हणतात) तद्विदः[14] स्थूलः इति च (कांहीं नास्तिक 'आत्मा स्थूल आहे') मूर्तविदः[15] मूर्तः इति (आगम—शास्त्री 'तो त्रिशूलधारी शंकर किंवा चक्रधारी विष्णु असा मूर्तस्वरूपी आत्मा आहे') तद्विदः[16] अमूर्तः इति च (शून्यवादी 'तो सर्वाकारशून्य आहे' स्वभावशून्य आहे) असें म्हणतात. ह्याही मनोत्थित कल्पना आहेत ॥ २३ ॥

श्लोक चोविसावा.

काल इति कालविदो दिश इति च तद्विदः ।
वादा इति वादविदो भुवनानीति तद्विदः ॥ २४ ॥

अन्वय व अर्थः—कालविदः[17] कालः इति (कालवेत्ते ज्योतिषी 'आत्मा काल आहे') तद्विदः[18] दिशः इति च (स्वरोदय जाणणारे 'तो दिशा आहे') वादविदः[19] वादाः इति (धातुसंबंधानें वाद करणारे 'तो वाद आहे') तद्विदः[20] भुवनानि इति (चौदा लोक जाणणारे भूगोलज्ञ 'तो भुवनें आहे') असें म्हणतात ॥ २४ ॥

---

१३ अणुपरिमाणाचा शोध करणारे उत्क्रांतिवादि.

१४ नास्तिक लोक. मी देहमात्र आहें. कारण देहाला 'मी' या पदानें मी ओळखितों, असें म्हणणारे.

१५ आगम जाणणारे. मंत्रतंत्र शास्त्रांत हे निष्णात असतात.

१६ शून्यवादि. कांहीं नाहीं असें म्हणणारे. ॥ २३ ॥

१७ ज्योतिषी. काल हा सर्वकारण आहे, हा यांचा सिद्धांत.

१८ स्वरोदय जाणणारे. सूर लावून प्राणापानादि वायु वाहतात त्याप्रमाणें आपलें आचरण व वस्तुव्यापार ठरविणारे.

१९ धातुवाद, मंत्रवाद इत्यादि वाद हे मूळ कारण आहेत असें ह्मणणारे. रासायनिकांचा अंतर्भाव येथें होईल.

२० चतुर्दश भुवनांचें ज्ञान संपादन करणारे ॥ २४ ॥

श्लोक पंचविसावा.

मन इति मनोविदो बुद्धिरिति च तद्विदः ।
चित्तमिति चित्तविदो धर्माधर्मौ च तद्विदः ॥ २५ ॥

अन्वय व अर्थः— [21]मनोविदः मन इति (कांहीं नास्तिकवृत्तीचे मानसिक शास्त्री 'मन आत्मा आहे') [22]तद्विदः बुद्धिः इति च (कांहीं बौद्ध 'बुद्धि हा आत्मा') [23]चित्तविदः चित्तं इति (कांहीं बौद्ध 'चित्त ह्मणजे बाह्याकारशून्य असा विज्ञान—आत्मा आहे') [24]तद्विदः धर्माधर्मौ च (मीमांसक हे 'धर्माधर्म हाच आत्मा आहे') असें म्हणतात ॥ २५ ॥

श्लोक सव्विसावा.

पञ्चविंशक इत्येके षड्विंश इति चापरे ।
एकत्रिंशक इत्याहुरनन्त इति चापरे ॥ २६ ॥

अन्वय व अर्थः— पंचविंशकः इति एके, षड्विंशः इति च अपरे, एकत्रिंशकः इति आहुः, अनंतः इति च अपरे (ही सृष्टि पंचवीस तत्त्वांनीं घटित झाली आहे, ' असें सांख्य[25] म्हणतात; ' परमेश्वरासह

---

२१ हे लोकायतिक होत. नास्तिकांचा हा एक भेद आहे. यांचे मतें मन हेंच मूळ कारण आहे.

२२ बुद्धांचा एक पंथ बुद्धीला आत्मा असें ह्मणतो.

२३ बुद्धांचा आणखी एक पंथ ' चित्त हा आत्मा आहे ' असें ह्मणतो. यांस विज्ञानवादी ह्मणतात.

२४ मीमांसक ह्मणतात कीं, विधिनिषेधांनीं प्रवृत्त झालेले पुरुष जे धर्म किंवा अधर्म करितात तेच परम पुरुषार्थ होतात. हेंही सर्व कल्पनेचे खेळ आहेत ॥ २५ ॥

२५ प्रधान, महत्, अहंकार, पंचमहाभूतांच्या तन्मात्रा, पंच ज्ञानेंद्रियें, पंच कर्मेंद्रियें, पंच महाभूतें आणि मन (एक प्रधान आणि सात प्रकृति–विकृति, व सोळा विकार मिळून) चोवीस तत्त्वें आणि पुरुष हें पंचविसावें तत्त्व होय, असें सांख्य म्हणतात. पुरुष, प्रकृति, प्रकृति–विकृति (महत्, अहंकार, ५ तन्मात्रा) आणि विकार (पंच ज्ञानेंद्रियें, पंच कर्मेंद्रियें पंच महाभूतें व मन) हा क्रम आहे.

सव्वीस तत्त्वांनीं ही सृष्टि घटित झाली आहे. ' असें पातंजेल[26] म्हणतात; ती ' एकतीस तत्त्वांनीं झाली आहे, ' असें पाशुपत[27] म्हणतात. आणि ' येथें अनंत तत्त्वें आहेत. ' असें कांहीं[28] लोक म्हणतात") ह्या ही सर्व अज्ञानमूलक कल्पना आहेत. ॥ २६ ॥

श्लोक सत्ताविसावा.

लोकांल्लोकविदः प्राहुराश्रमा इति तद्विदः ।
स्त्रीपुंनपुंसकं लैङ्गाः परापरमथापरे ॥ २७ ॥

अन्वय व अर्थः—लोकविदः[29] **लोकान्, तद्विदः**[30] **आश्रमाः इति, लैङ्गाः**[31] **स्त्रीपुंनपुंसकं प्राहुः** (लोकांचें मनोरंजन करणें हें मुख्य तत्त्व आहे असें लौकिक म्हणतात, आश्रमधर्म परमार्थ आहे असें दक्षप्रभृति आश्रमवेत्ते म्हणतात. सर्व वैयाकरण म्हणतात कीं, सर्व श्रेष्ठ कनिष्ठ पदार्थ-स्त्रीलिंग, पुल्लिंग आणि नपुंसकलिंग यांनीं परिच्छिन्न झाले आहेत. म्हणून

पुरुष आणि प्रकृति हीं दोन मूलतत्त्वें होत. प्रकृतीच्या विकृति सात आहेत. महत्, अहंकार आणि पंच महाभूतांच्या पाच तन्मात्रा मिळून सात प्रकृति-विकृति आहेत. नंतर प्रकृतीचे सोळा विकार आहेत, ते हे:-पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच पृथ्व्यादि महाभूतें आणि मन, हे विकार होत. या प्रमाणें प्रकृति, सात प्रकृति-विकृति व सोळा विकार मिळून २४ तत्त्वें व पुरुष हें २५ वें तत्त्व होय. आपण स्वतः कार्य असून पुनः कारण असणारी ती प्रकृति-विकृति होय. विकार हें शेवटचें कार्य असतें.

२६ पतंजली ऋषीनें योगशास्त्राचा उदय केला. यांनीं सांख्यांचीं पंचवीस तत्त्वें घेऊन त्यांतच ईश्वर या सव्विसाव्या तत्त्वाची कल्पना ज्यास्त घातली.

२७ पाशुपतांनीं राग, अविद्या इत्यादि कांहीं तत्त्वें अधिक कल्पून एकतीस तत्त्वांची भरती केली.

२८ पदार्थ अनंत आहेत असें कांहीं लोक म्हणतात. ॥ २६ ॥

२९ हे राजकारस्थानी लोक होत. यांच्यामध्यें राजकाज हीच मुख्य गोष्ट आहे.

३० दक्षप्रभृति लोकांस वर्णाश्रमधर्मानें चालणें हेंच श्रेष्ठ तत्त्व आहे, असें वाटतें.

३१ हे व्याकरणसूत्रकार श्रीपाणिनि महर्षींचे अनुयायी होत.

लिंगविचार हेंच खरें तत्त्व आहे) अथ [32] अपरे परापरं (आणि कांहीं लोक म्हणतात कीं श्रेष्ठ आणि कनिष्ठ अशी दोन ब्रह्में जाणून घ्यावयाचीं आहेत). हाहीं सर्व भ्रमाचा गोंधळ आहे ॥ २७ ॥

श्लोक अठ्ठाविसावा.

सृष्टिरिति सृष्टिविदो लय इति च तद्विदः ।
स्थितिरिति स्थितिविदः सर्वे चेह तु सर्वदा ॥ २८ ॥

अन्वय व अर्थः—[33] सृष्टिविदः सृष्टिः इति, तद्विदः [33] लयः इति च, स्थितिविदः [33] स्थितिः इति, सर्वे च इह तु सर्वदा (सृष्टिवेत्ते ' उत्पत्ति हें मूळ आहे,' प्रलयवेत्ते ' प्रलय हें मूळ आहे ' आणि स्थितिवेत्ते ' स्थिति मूळ आहे ' असें म्हणतात. सारांश जेवढ्यांचा उल्लेख केला आणि ज्यांचा उल्लेख केला नाहीं, ते सर्व कल्पनेच्या जोरावर निरनिराळीं कल्पना–निर्मित तत्त्वें स्थापित करण्याचा नित्य प्रयत्न निष्फल करितात)॥२८॥

प्राणः प्राज्ञो बीजात्मा तत्कार्यभेदा हीतरे स्थित्यन्ताः । अन्ये च सर्वे लौकिकाः सर्वप्राणिपरिकल्पिता भेदा रज्ज्वामिव सर्पादयः । तच्छून्य आत्मन्यात्मस्वरूपानिश्चयहेतोराविद्यया कल्पिता इति पिण्डीकृतोऽर्थः । प्राणादिश्लोकानां प्रत्येकं पदार्थव्याख्याने फल्गु-प्रयोजनत्वाद्यत्नो न कृतः ॥ २० ॥ २१ ॥ २२ ॥ २३ ॥ २४ ॥ २५ ॥ २६ ॥ २७ ॥ २८ ॥

सिद्धान्ती—विसाव्या श्लोकांत उल्लेखिलेला प्राण अथवा 'प्राज्ञ' हा बीजात्मा आहे आणि तेथील भूतांपासून तों शेवटीं २८ व्या श्लोकांतील स्थितीपर्यंत उल्लेखिलेल्या सर्व तत्त्वज्ञांचीं तत्त्वें हीं प्राणाचीं कार्यें असून तीं तीं–निराळीं कारणें–प्रत्येकी ' मूल तत्त्व आहे ' अशी पूर्वोक्त भिन्न भिन्न तत्त्वज्ञ कल्पना करितात. दुसरे कांहीं कुलधर्म, ग्रामधर्म, देशधर्म, इत्यादि लौकिक भेदांचे पुरस्कर्ते केवळ मानवी कल्पनेच्या जोरावर

---

३२ हे अर्धवट वेदांती होत ॥ २७ ॥

३३ हे सर्व पौराणिक होत. यांत कोणी मूलकारणत्व उत्पत्तीला देतो, कोणी स्थितीला देतो, आणि कोणी लयाला देतो. हा इतकाच काय तो यांच्यांत फरक आहे.

आपापले सिद्धांत स्थापण्याचा प्रयत्न करितात; पण हा सर्व प्रयत्न वायफळ होतो. उघडच आहे कीं, रज्जूवर केलेल्या सर्पारोपाला खरें कोण मानील? तात्पर्य हे आहे कीं, आत्मस्वरूपाचा निश्चय न झाल्यामुळें अज्ञानानें आत्म्यावर आरोपित केलेले सर्व भेद कल्पित किंवा आरोपित असतात. अर्थात् आत्मा हा स्वरूपतः कल्पनाशून्य आहे. येथें कल्पनेला ठाव मिळणें शक्य नाहीं. असो, प्राणादि वीस ते अठ्ठावीस श्लोकांतील प्रत्येक साध्या व स्पष्ट पदाचा अर्थ करून व्याख्यान करणें मुळींच अवश्य नाहीं असें समजून आम्हीं ह्या श्लोकांवर भाष्य लिहिण्याचा प्रयत्न केला नाहीं ॥ २० ते २८ ॥

श्लोक एकोणतिसावा.

यं भावं दर्शयेद्यस्य तं भावं स तु पश्यति।
तं चावति स भूत्वाऽसौ तद्ग्रहः समुपैति तम् ॥ २९ ॥

अन्वय व अर्थ—यस्य यं भावं दर्शयेत् सः तु तं भावं पश्यति (ज्याला जें तत्त्व मुख्य आहे असा उपदेश होईल, त्याला तें तें तत्त्व आत्मस्वरूपी आहे, असें निश्चयानें वाटतें,) **सः तं च असौ भूत्वा अवति, तद्ग्रहः तं समुपैति** (याप्रमाणें विशिष्ट तत्त्व पहाणाऱ्याचें संरक्षण तें विशिष्ट तत्त्व करितें आणि त्या तत्त्वाचा अभिमान उत्पन्न होऊन तो तो पुरुष तें तें तत्त्वच आत्मरूपी आहे असें मानून त्याला शरण जातो.) ॥ २९ ॥

किं बहुना प्राणादीनामन्यतममुक्तमनुक्तं वाऽन्यं भावं पदार्थं दर्शयेद्यस्याऽऽचार्योऽन्यो वाऽप्त इदमेव तत्त्वमिति स तं भावमात्मभूतं पश्यत्ययमहमिति वा ममेति वा तं च द्रष्टारं स भावोऽवति यो दर्शितो भावोऽसौ भूत्वा रक्षति। स्वेनाऽऽत्मना सर्वतो निरुणद्धि। तस्मिन्ग्रहस्तद्ग्रहस्तदभिनिवेशः। इदमेव तत्त्वमिति स तं ग्रहीतारमुपैति। तस्याऽऽत्मभावं निर्गच्छतीत्यर्थः ॥ २९ ॥

सिद्धान्ती—फार काय सांगावें? प्राणादि जीं आम्हीं अनेक कल्पित तत्त्वें सांगितलीं, त्यांतील एखादें किंवा न सांगितल्यापैकीं एखादें तत्त्व हेंच मुख्य आत्मतत्त्व आहे, असा कोणीं आचार्यांनीं अथवा एखाद्या सत्यवादी संभावित पुरुषानें उपदेश केला असतां त्याचा प्रत्येक शिष्य तें तें विशिष्ट तत्त्व आत्मभूत आहे, असा दृढ निश्चय करितो आणि तें तत्त्वच ' मी आहें किंवा तें माझें आहे.' असा त्यांचा निश्चय होतो. असो; हें उपदिष्ट

तत्त्व निश्चयबद्ध झालें म्हणजे तें तें कल्पिलेलें आत्मतत्त्व स्वसाधकाचें तादात्म्य पावून आपआपल्या द्रष्ट्याचें सर्व बाजूंनीं संरक्षण करितें, त्याच्यावर कोणतेंही संकट येऊं देत नाहीं व त्याला दुसऱ्या कोणत्याही पंथाला जाऊं देत नाहीं. असो, ' हेंच तत्त्व मुख्य आहे ' असा अभिनिवेश (आग्रह) उत्पन्न झाला म्हणजे तें त्या पुरुषाजवळ जाऊन त्याचा आत्मा होऊन बसतें.

(अर्थातच प्राणादि सर्व कल्पित वस्तु आहेत, असत् आहेत; म्हणून हे सर्व पंथ न्यूनाधिकतेनें सत्यभ्रष्ट आहेत, असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं). ॥ २९ ॥

श्लोक तिसावा.

एतैरेषोऽपृथग्भावैः पृथगेवेति लक्षितः ।
एवं यो वेद तत्त्वेन कल्पयेत्सोऽविशङ्कितः ॥ ३० ॥

अन्वय व अर्थ—एतैः अपृथग्भावैः एषः पृथक् एव इति लक्षितः (वस्तुतः आत्मस्वरूपापासून अभिन्न असणाऱ्या पूर्वोक्त पदार्थांनीं हा भिन्न आहे असें ज्ञान झालें) **एवं यः तत्त्वेन वेद सः अविशंकितः कल्पयेत्** (असें वस्तुज्ञान ज्याला झालें त्यानें निःशंक होऊन वाटेल ती कल्पना करावी) ॥ ३० ॥

एतैः प्राणादिभिरात्मनोऽपृथग्भूतैरपृथग्भावैरेष आत्मा रज्जुरिव सर्पादिविकल्पनारूपैः पृथगेवेति लक्षितोऽभिलक्षितो निश्चितो मूढैरित्यर्थः । विवेकिनां तु रज्ज्वामिव कल्पिताः सर्पादयो नाऽऽत्मव्यतिरेकेण प्राणादयः सन्तीत्यभिप्रायः । " इदं सर्वं यदयमात्मा " इति श्रुतेः । एवमात्मव्यतिरेकेणासत्त्वं रज्जुसर्पवदात्मनि कल्पितानामात्मानं च केवलं निर्विकल्पं यो वेद तत्त्वेन श्रुतितो युक्तितश्च सोऽविशङ्कितो वेदार्थं विभागतः कल्पयेत्कल्पयतीत्यर्थः । इदमेवं परं वाक्यमदोऽन्यपरमिति । न ह्यनध्यात्मविद्वेदाञ्ज्ञातुं शक्नोति तत्त्वतः । न ह्यनध्यात्मवित्कश्चित्क्रियाफलमुपाश्नुत इति हि मानवं वचनम् ॥ ३० ॥

सिद्धान्ती—प्राणादि पूर्वोक्त पदार्थ आत्म्याहून भिन्न नसतांही त्या त्या पदार्थांचा आरोप आत्म्यावर करून आत्मा स्वरूपभिन्न आहे, असा अज्ञानी पुरुषांचा निश्चय होतो. रज्जूवर सर्पादिकांचे आरोप होऊन रज्जु भिन्न स्वरूपाची आहे, असा

स्पष्ट न दिसणाऱ्या पुरुषाचा निश्चय होतो. याचप्रमाणें अज्ञानी लोक आत्म्याचें सत्तारूप म्हणजे ज्ञानरूप न समजल्यामुळें तो भिन्न भिन्न स्वरूपाचा आहे असें मानतात. पण विवेकी लोकांचा निश्चय असतो कीं, सर्पादि कल्पनांचें अधिष्ठान रज्जूमध्यें असतें, त्याप्रमाणेंच प्राणादि अनंत कल्पनांचें अधिष्ठान आत्मस्वरूपाशिवाय अन्यत्र असत नाहीं. निराळ्या सर्पस्वरूपाचा आरोप निराळ्या रज्जुस्वरूपावर होतो. केव्हां ? सर्पभ्रांति होत असतां मात्र सर्प आहे अशी अज्ञानी लोकांची समजूत होते, पण तशी ज्ञानी लोकांची कल्पना असत नाहीं. ते निश्चयानें समजतात कीं, सर्प नसून रज्जु आहे. रज्जुव्यतिरिक्त रज्जुस्थानीं कांहीं एक नाहीं. त्याचप्रमाणें आत्मव्यतिरिक्त प्राणादि कल्पनांना अस्तित्व असणें किंवा स्फुरण असणें शक्य नाहीं. हें तत्त्व त्यांस समजतें. 'हा जो आत्मा आहे तोच हें सर्व आहे.' अशी श्रुति प्रमाण आहे; म्हणून आत्मव्यतिरिक्त सर्व वस्तु कल्पित आहेत, त्यांना वास्तविक अस्तित्व मुळींच नाहीं, हें त्यांस समजतें. असो; एक, शुद्ध, निर्विकल्प आत्मा मात्र आहे, रज्जुसर्पवत् सर्व कल्पना मिथ्या आहेत, असें ज्यांना तत्त्वतः समजलें, श्रुति आणि युक्ति यांच्या साहाय्यानें आत्मस्वरूपाविषयीं ज्यांचा निश्चय झाला ते निःशंक मनानें व निभ्रान्त अंतःकरणानें वेदांमधून प्राप्त होणारे निरनिराळे पदार्थांची (कर्मकांडाची किंवा ज्ञानकांडाची) वाटेल तशी कल्पना करोत. हे लोक जें कांहीं बोलतील तो वेदार्थच व्हावयाचा. अमुक वाक्य आत्मपर आहे; दुसरें वाक्य कर्मपर आहे; असें त्यांनीं म्हटलें तरी तें तें त्यांचें म्हणणें तात्पर्यानें सत्यपूर्ण असतें, हें उघडच आहे. पण, ज्यानें अध्यात्माचें ज्ञान संपादन केलें नाहीं, त्याला वेद किंवा वेदांचा अर्थ तत्त्वतः समजणें शक्य नाहीं. त्याचप्रमाणें 'जो अध्यात्मवेत्ता नाहीं, त्याला कसलेंही वेदोक्तकर्मांचें कर्मफल यथार्थतः प्राप्त होत नाहीं' असें श्रीमनुही आपल्या मानवसंहितेंत म्हणतात. तात्पर्य तात्त्विक वेदांती सर्वज्ञ आणि सत्यवक्ता होतो आणि स्वपरांच्या सोईसाठीं तो ज्या ज्या कल्पना करितो त्या सर्व तत्त्वगामी असतात. ॥ ३० ॥

श्लोक एकतिसावा.

स्वप्नमाये यथा दृष्टे गन्धर्वनगरं यथा ।
तथा विश्वमिदं दृष्टं वेदान्तेषु विचक्षणैः ॥ ३१ ॥

अन्वय व अर्थः—यथा स्वप्नमाये दृष्टे, यथा गंधर्वनगरं, तथा वेदांतेषु विचक्षणैः इदं विश्वं दृष्टं (ज्याप्रमाणें स्वप्न आणि माया असत्य असूनही अज्ञानी लोकांस सद्रूपानें व ज्ञान्यांस असद्रूपानें दिसतात, किंवा गंधर्वनगर पाहून ज्यांची त्यांची समजूत अशी व तशी होते, तसेंच

वेदांतामध्यें निपुण असलेले तत्त्वज्ञ हें सर्व दृश्य विश्व असत्य आहे, असें परमार्थतः मानितात) ॥ ३१ ॥

यदेतद्द्वैतस्यासत्त्वमुक्तं युक्तितस्तदेतद्वेदान्तप्रमाणावगतमित्याह। स्वप्नश्च माया च स्वप्नमाये असद्वस्त्वात्मिके असत्यौ सद्वस्त्वात्मिके इव लक्ष्येते अविवेकिभिः। यथा च प्रसारितपण्यापणगृहप्रासादस्त्रीपुंजनपदव्यवहाराकीर्णमिव गन्धर्वनगरं दृश्यमानमेव सदकस्मादभावतां गतं दृष्टम्। यथा च स्वप्नमाये दृष्टे असद्रूपे तथा विश्वमिदं द्वैतं समस्तमसद्दृष्टं। केत्याह। वेदान्तेषु। "नेह नानाऽस्ति किंचन"। "इन्द्रो मायाभिः"। आत्मैवेदमग्र आसीत्"। "ब्रह्मैवेदमग्र आसीत्"। "द्वितीयाद्वै भयं भवति"। "न तु तद्द्वितीयमस्ति"। "यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्" इत्यादिषु। विचक्षणैर्निपुणतरवस्तुदर्शिभिः पण्डितैरित्यर्थः।

"तमः श्वभ्रनिभं दृष्टं वर्षबुद्बुदसंनिभम्। नाशप्रायं सुखाद्धीनं नाशोत्तरमभावगम्" इति ॥ व्यासस्मृतेः ॥ ३१ ॥

सिद्धान्ती—येथपर्यंत द्वैताचें असत्यत्व व ब्रह्माचें सत्यत्व युक्तीनें सिद्ध केलें. आतां, या श्लोकांत द्वैताचें असत्यत्व सांगणारा सिद्धांत वेदांतप्रमाणानेंही सत्य आहे, असें सिद्ध करावयाचें आहे. स्वप्न काय किंवा माया काय, दोन्हींहीं असदात्मक आहेत; असें असूनही स्वप्न जणुं खरें आणि माया जणुं खरी, असें अज्ञानी लोक समजतात! शहाणे लोक मात्र असें समजत नाहींत. त्याचप्रमाणें ज्यांत मोठा बाजार भरला आहे; ज्यांत हजारों दुकानांतून हजारों जिन्नस विकण्यासाठीं ठेविले आहेत; ज्यांत प्रचंड घरें, मोठमोठाले वाडे आहेत; जें स्त्रीपुरुषांच्या व इतर हजारों प्राण्यांच्या कारभारांनीं गजबजून गेलें आहे, तें एकादें मायेनें निर्माण झालेलें गंधर्वनगर दिसतां दिसतां अकस्मात् नाहींसें होतें हेंहीं सर्वांनीं पाहिलेलें आहे. असो; पाहिलेलें स्वप्न किंवा दृश्य असणारी गंधर्वमाया वस्तुतः असद्रूप आहे, त्याप्रमाणें हें सर्व द्वैतात्मक विश्व सद्वस्तुसदृश दिसत असूनही असत् आहे असें वेदांतामध्यें सांगितलेलें आहे. 'येथें अनेकत्व कोणत्याही प्रकारानें नाहीं.' 'इंद्र हा आपल्या मायेनें अनेक स्वरूपें धारण करितो,' 'एक आत्मा मात्र पूर्वीं हें सर्व होता,' 'पूर्वी ब्रह्म हेंच हें सर्व होतें,' 'द्वैत उत्पन्न झालें म्हणजे त्यापासून भयाची उत्पत्ति होते,' 'त्याच्याशिवाय दुसरी कोणतीही वस्तु नाहीं,' 'जेव्हां ह्या पुरुषाला या विश्वांत सर्वत्र आत्मरूप अंतर्बाह्य भरलें आहे, असें दिसतें,' इत्यादि वेदांतमंत्रांत ब्रह्माचें सत्यत्व आणि ब्रह्मेतर वस्तूंचें म्हणजे द्वैताचें असत्यत्व प्रमाणवाणीनें सिद्ध केलें आहे. आणि ज्या

पंडितांनीं वस्तूचें अति कुशलतेनें हें स्वरूप समजून घेतलें आहे, सारांश ज्यांची विवेकबुद्धि कुशाग्र झाली आहे, ते पंडित द्वैत असत्य आहे असें वेदांतवाक्यांवरून ठरवितात. श्री व्यासमुनि म्हणतात द्वैत हें अंधारस्थ रज्जूवरील भ्रांति—सिद्ध गर्तेप्रमाणें असत्य असून पावसाच्या पाण्यानें उत्पन्न होणाऱ्या बुडबुड्याप्रमाणें क्षणभंगुर आहे. तें 'नाहीं' या स्वरूपाचें असल्यामुळें तें प्रायः वर्तमानकालींही नाहींसेंच व्हावयाचें असतें. त्यापासून कधींही सुख होत नाहीं आणि नाश झाला म्हणजे त्याचा अत्यंत अभाव होतो' सारांश, द्वैत हें असत्स्वरूपी, दुःखकर आणि अभावगामी असतें, असें श्रीव्यास महर्षींचें म्हणणें आहे. ॥ ३१ ॥

श्लोक बत्तिसावा.

न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।
न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥ ३२ ॥

अन्वय व अर्थः—न विरोधः, न च उत्पत्तिः, न बद्धः, न च साधकः, न मुमुक्षुः, न वै मुक्तः, इति एषा परमार्थता (निरोध नाहीं, उत्पत्ति नाहीं, बद्ध नाहीं, साधक नाहीं, मुमुक्षु नाहीं., मुक्त नाहीं, असा मनाचा निश्चय होणें ही परमार्थाची परमावधि आहे.) ॥ ३२ ॥

प्रकरणार्थोपसंहारार्थोऽयं श्लोकः । यदा वितथं द्वैतमात्मैवैकः परमार्थतः संस्तदेदं निष्पन्नं भवति सर्वोऽयं लौकिको वैदिकश्च व्यवहारोऽविद्याविषय एवेति तदा न विरोधः । निरोधनं निरोधः प्रलय उत्पत्तिर्जननं बद्धः संसारी जीवः साधकः साधनान्मोक्षस्य मुमुक्षुर्मोचनार्थी मुक्तो विमुक्तबन्धः । उत्पत्तिप्रलययोरभावाद्बद्धादयो न सन्तीत्येषा परमार्थता । कथमुत्पत्तिप्रलययोरभाव इत्युच्यते । द्वैतस्यासत्त्वात् । "यत्र हि द्वैतमिव भवति" । "य इह नानेव पश्यति" । "आत्मैवेदं सर्वम्" । "ब्रह्मैवेदं सर्वम्" । "एकमेवाद्वितीयम्" "इदं सर्वं यदयमात्मा" इत्यादिना श्रुतिभ्यो द्वैतस्यासत्त्वं सिद्धम् । सतो ह्युत्पत्तिः प्रलयो वा स्यान्नासतः शशविषाणादेः । नाप्यद्वैतमुत्पद्यते लीयते वा । अद्वयं चोत्पत्तिप्रलयवच्चेति विप्रतिषिद्धम् । यस्तु पुनर्द्वैतसंव्यवहारः स रज्जुसर्पवदात्मनि प्राणादिलक्षणः कल्पित इत्युक्तम् । न हि मनोवि-

कल्पनाया रज्जुसर्पादिलक्षणाया रज्ज्वां प्रलय उत्पत्तिर्वा । न च मनसि रज्जुसर्पस्योत्पत्तिः प्रलयो वा न चोभयतो वा । तथा मानसत्वाविशेषाद्द्वैतस्य । न हि नियते मनसि सुषुप्ते वा द्वैतं गृह्यते । अतो मनोविकल्पनामात्रं द्वैतमिति सिद्धम् । तस्मात्सूक्तं द्वैतस्यासत्त्वान्निरोधाद्यभावः परमार्थतेति ।

सिद्धान्ती—प्रस्तुत प्रकरणाच्या अर्थाचा उपसंहार करण्यासाठीं या श्लोकाची योजना आहे. 'सर्व द्वैत मिथ्या आहे, अवास्तविक आहे, परमार्थतः एक आत्मा मात्र सत्य आहे.' असा निपुण निश्चय झाला म्हणजे एक मुख्य गोष्ट सिद्ध होते; ती ही कीं, सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार हे स्वरूपतः अविद्याविषयात्मक आहेत, अविद्येचा विषय आहेत, हें ठरतें. असें झालें म्हणजे, साक्षात्कार झाला म्हणजे, कोठेंही विरोध राहत नाहीं. श्लोकांतील **निरोध** म्हणजे प्रलय, **उत्पत्ति** म्हणजे जनन, **बद्ध** म्हणजे संसारी जीव, **साधक** म्हणजे परमार्थाचें साधन करणारा, मुक्त व्हावें अशी इच्छा करणारा, **मुमुक्षु** होय; आणि बंधमुक्त झालेला **साधक मुक्त** हे शब्द आणि त्यांचे अर्थ स्पष्ट आहेत. आतां उत्पत्ति प्रलयांचाच ठावठिकाणा नाहीं असें मानलें, म्हणजे बद्ध, मुक्त इत्यादि पदार्थ नाहींसे होतात. अशी ही पारमार्थिक स्थिति आहे. उत्पत्ति नाहीं व प्रलय नाहीं, जन्ममरण नाहीं, असें ठरलें म्हणजे बद्ध, मुक्त इत्यादि प्रकारही अवास्तविक होतात. आतां 'उत्पत्ति-प्रलय नाहींत' हें कसें मानावयाचें ? या प्रश्नाला उत्तर हें आहे कीं, द्वैत सत्य वस्तुच नव्हे; द्वैताचा स्वभावतः अभावच आहे; पहा, जेथें द्वैत आहे, असें भान असतें' 'जो येथें द्वैत आहे असें पाहतो' 'हें सर्व आत्मा मात्र आहे' 'ब्रह्म हेंच सर्व दृश्यादृश्य जगत् आहे' 'एकच अद्वितीय ब्रह्म आहे.' 'हें जें सर्व कांहीं आहे' तो आत्मा आहे' इत्यादि श्रुति कंठरवानें द्वैताची असत्यता, असत्ता, सिद्ध करितात. सारांश, श्रुतिबलानें द्वैत नाहीं असें ठरलें म्हणजे द्वैताला उत्पत्ति किंवा प्रलय असणें शक्य नाहीं. सशाला शिंग आलें किंवा त्याचें शिंग नाहींसें झालें, असें कधीं होईल काय ! उत्पत्ति-प्रलयादि वस्तू सत्-ला असतात. असत-ला नसतात; पण आणखी थोडा विचार केला असतां आपल्यास समजेल कीं, जें जें अद्वैत आहे, सत् आहे, त्यालाही उत्पत्ति-प्रलयादि विकार असणें शक्य नाहीं. अद्वय आहे, सद्वस्तु आहे आणि तिला उत्पत्ति-प्रलयात्मक विकार आहेत, हें म्हणणें विरोधात्मक आहे. याप्रमाणें पारमार्थिक सद्वस्तुला उत्पत्ति-प्रलय असूं शकत नाहींत व असतालाही उत्पत्ति-प्रलय असणें शक्य नाहीं. आतां, आपण जो द्वैतात्मक व्यवहार करितों, वस्तु उत्पन्न झाली व निमाली असें पाहतों किंवा म्हणतों, हा व्यवहार रज्जुसर्पवत् कल्पिलेला मात्र आहे. रज्जूवर सर्पाचा आरोप करणें ही जशी अज्ञानजन्य कल्पना,

त्याप्रमाणेंच आत्म्यावर प्राणादिकांचा आरोप करणें हीही अज्ञाननिर्मित कल्पना आहे. खरेंच आहे, मनानें मात्र उत्पन्न केलेल्या रज्जूमधील सर्पकल्पना ह्या केव्हांही सर्पाचा वास्तविक प्रलय किंवा उत्पत्ति करूं शकत नाहींत. रज्जूमध्यें वास्तविक सर्प केव्हांही उत्पन्न होत नाहीं किंवा नाहींसा होत नाहीं. त्याचप्रमाणें मनामध्येंही रज्जुसर्पाची वास्तविक उत्पत्ति किंवा नाश होत नाहींत; किंवा रज्जु अथवा मन या उभयतांच्याही संयोगानें सर्प उत्पन्न होत नाहीं. याचप्रमाणें द्वैताचीही उत्पत्ति अथवा प्रलय होणें शक्य नाहीं. कारण, द्वैतभावना ही रज्जुसर्पभावनेप्रमाणें मनःकल्पित आहे. तात्पर्य, द्वैत हें मनःकल्पित आहे, वास्तविक नाहीं; द्वैत आणि मानसत्व हीं एकरूपात्मकच आहेत. शिवाय, एकाग्र मन केलें अथवा मन झोंपीं गेलें म्हणजे द्वैताचें ग्रहण होत नाहीं, हा अनुभव आहे. म्हणून सर्व द्वैत हें केवळ मनःकल्पना मात्र आहे हें सिद्ध झालें. तात्पर्य द्वैताला सत्ता नसते, द्वैत असत्य आहे, म्हणून निरोध, उत्पत्ति, बद्ध, इत्यादिकांचा अभाव असतो आणि हा अभाव हीच खरी परमार्थता आहे, असें जें श्लोकांत म्हटलें आहे तें एक प्रमाणशुद्ध सत्य-रत्न आहे.

यद्येवं द्वैताभावे शास्त्रव्यापारो नाद्वैते विरोधात्। तथा च सत्य-द्वैतस्य वस्तुत्वे प्रमाणाभावाच्छून्यवादप्रसङ्गः। द्वैतस्य चाभावान्न रज्जुसर्पादिविकल्पनाया निरास्पदत्वानुपपत्तिरिति प्रत्युक्तमेतत्कथ-मुज्जीवसीत्याह। रज्जुरपि सर्पविकल्पस्याऽऽस्पदभूता विकल्पितै-वेति दृष्टान्तानुपपत्तिः। न। विकल्पनाक्षयेऽविकल्पितस्याविकल्पित-त्वादेव सत्त्वोपपत्तेः। रज्जुसर्पवदसत्त्वमिति चेत्। न। एकान्ते-नाविकल्पितत्वादविकल्पितरज्ज्वंशवत्प्राक्सर्पाभावविज्ञानात्। विक-ल्पयितुश्च प्राग्विकल्पनोत्पत्तेः। सिद्धत्वाभ्युपगमादसत्त्वानुपपत्तिः।

सिद्धान्ती—जर असें आहे, द्वैताचा जर अभावच आहे, तर शास्त्रें, उपदेश, यांचाही अभावच असला पाहिजे. कारण शुद्ध अद्वैत असणें आणि 'अमुक करा,' 'तमुक करा' 'अमुक करूं नका' असें सांगणारें शास्त्र असणें, ह्या विरोधात्मक गोष्टी आहेत. एक अद्वैतच असेल तर शास्त्र सांगावयाचें कोणी? आणि सांगावयाचें कोणाला? अर्थात् अद्वैतस्थितीमध्यें शास्त्र असणें शक्य नाहीं. शास्त्राचा अभाव झाला म्हणजे अद्वैताची सिद्धि करणारें प्रमाणशास्त्र नाहींसें झालें आणि शून्यवादाचा प्रसंग प्राप्त झाला! अशी शंका येण्याचा संभव आहे. यावर असें उत्तर येईल कीं, रज्जुसर्पादि भ्रम उत्पन्न होण्याला रज्जूचें अधिष्ठान अवश्य असतें, त्याप्रमाणें प्राणादिकांचा भ्रम होण्यालाही आत्म्याचें अधिष्ठान अवश्य असलें पाहिजे, असें आम्हीं मागें ओंकारप्रकरणांत सिद्ध केलेंच आहे. मग फिरून ही शून्यवादाची शंका कां? यावर प्रतिवादी म्हणतो कीं, सर्पभ्रमाचें अधिष्ठान असणारी रज्जुसुद्धां

कल्पितच आहे. तिला तरी वास्तविक सत्यत्व कोठें आहे ? म्हणून सर्प-रज्जूचा दृष्टांत येथें उपयोगी पडत नाहीं. पण हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. भ्रमाचा क्षय झाला असतां भ्रमाचें अधिष्ठान अविकल्पित म्हणजे वस्तुतः सत्य असतें व म्हणून त्या अविकल्पित व स्वयंभू वस्तूची सत्ता केव्हांही नाहींशी होणें शक्य नाहीं. 'रज्जुसर्पाप्रमाणें त्याची सत्ता नाहींशी होईल.' हें म्हणणें शोभत नाहीं. कारण, ज्याच्यावर केव्हांही आरोपितत्वाची शंका येणें शक्य नाही, तें स्वयंभू सत्तात्मक नित्य असतेंच असतें. ही दोरी आहे, हा सर्प नव्हे, असें ज्ञान झाल्यानंतर रज्जूचें जें निश्चित ज्ञान होतें, त्याच्यापूर्वीही म्हणजे भ्रांति होण्याच्या पूर्वीही 'इदं' रूपानें (त्या ह्या दर्शक सर्वनामाच्या द्वारानें) रज्जूचा अंश ग्रहण केलेला असतो. त्याचप्रमाणें आरोप करणारा पुरुषही आरोपाच्या आधीं उत्पन्न झालेला असतो. सारांश विकल्पकाचें अस्तित्व हें पूर्वसिद्ध आहे; तें आपण गृहीत घेतों, म्हणून त्याचें अनास्तित्व केव्हांही सिद्ध होणार नाहीं.

(येथें पहिली शंका अशी घेतली आहे कीं, द्वैताचा अभाव सिद्ध झाला तर, आणि अद्वितीय ब्रह्म ही एकच वस्तु आहे असें सिद्ध झालें तर, अद्वैत सिद्ध करणारें शास्त्र असत्यात्मक होईल आणि शास्त्र नाहींसें झालें म्हणजे अद्वैत सिद्ध करण्याला प्रमाण नाहींसें होऊन शून्यवादाचा प्रसंग येईल.

याला उत्तर पूर्वींच देऊन ठेविलेलें आहे. त्याचा येथें उल्लेख करून असें सांगितलें कीं, द्वैतभ्रमाला सुद्धां ब्रह्माचें अधिष्ठान हवें असतें. म्हणून ब्रह्माच्या अस्तित्वाचा बाध केव्हांही करितां येत नाहीं.

ह्यावर आक्षेपक म्हणतो कीं, एक ब्रह्ममात्र जर सत्य आहे, तर दृष्टांतांत घेतलेली रज्जु ती ब्रह्माहून निराळी असल्यामुळें असत्य होते. आणि म्हणून असत्य रज्जूचा दृष्टांत ठीक लागू पडत नाहीं.

यावरील प्रत्युत्तर असें आहे कीं, दृष्टांत देतात तो केवळ प्रतिपक्ष्याचें समाधान करण्यापुरता मात्र देत असतात. सर्व दृश्याचा भ्रम नष्ट झाल्यानंतर उदाहरणांतील रज्जूचें असत्यत्व स्पष्ट दिसतें, खरें; पण प्रस्तुत प्रकरणीं भ्रमाच्या बाधाचा साक्षी आत्मा असतो, तो कल्पिलेला नसून स्वयंभूत्वानें सत्तारूपी असतो, म्हणून शून्यवादाचा प्रसंग प्राप्त होत नाहीं. तो भ्रमाचा साक्षी आहे. तो भ्रमाचा विषय केव्हांही होत नाहीं. म्हणून शून्यवाद उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. हा सर्प नव्हे, येथें सुद्धां 'हा' हा शब्द अस्तित्ववाचक असून हें अस्तित्व निर्भ्रांत आहे व तें भ्रांतीचें साक्षी असतें. याची सिद्धि करण्याला कोणतेंही प्रमाण शक्य होत नाहीं. कारण प्रमाण सुद्धां आत्म्याचें अस्तित्व गृहीत धरून आपल्या विषयाची सिद्धि करितें. शिवाय, ज्याला भ्रम उत्पन्न होतो, तो तरी निदान भ्रमाचा अधिकारी

विद्यमान असतो. भ्रमबाधेनें भ्रम असणाऱ्या पुरुषाची—परमार्थतः आत्मस्वरूपाची—बाधा केव्हांही होत नाहीं. हें वरील वादविवादाचें मुख्य तात्पर्य आहे.)

कथं पुनः स्वरूपे व्यापाराभावे शास्त्रस्य द्वैतविज्ञाननिवर्तकत्वम् । नैष दोषः । रज्ज्वां सर्पादिवदात्मनि द्वैतस्याविद्याध्यस्तत्वात् । कथं सुख्यहं दुःखी मूढो जातो मृतो जीर्णो देहवान्पश्यामि व्यक्तोऽव्यक्तः कर्ता फली संयुक्तो वियुक्तः क्षीणा वृद्धोऽहं ममैत इत्येवमादयः सर्वे आत्मन्यध्यारोप्यन्ते । आत्मैतेष्वनुगतः सर्वत्राव्यभिचारात् । यथा सर्पधारादिभेदेषु रज्जुः । यदा चैवं विशेष्यस्वरूपप्रत्ययस्य सिद्धत्वान्न कर्तव्यत्वं शास्त्रेण । अकृतकर्तृ च शास्त्रं कृतानुकारित्वेऽप्रमाणम् । यतोऽविद्याध्यारोपितसुखित्वादिविशेषप्रतिबन्धादेवाऽऽत्मनः स्वरूपेणानवस्थानं स्वरूपावस्थानं च श्रेय इति ।

शिष्यः—भगवन् ! आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं जर शास्त्राचा व्यापार मुळींच चालत नाहीं, तर शास्त्राला तरी द्वैताचा अनुभव नाहींसा कसा करितां येतो ? ब्रह्मापर्यंत जर शास्त्राची गतिच नाहीं, तर ब्रह्मावर केलेल्या आरोपांचा समाचार तरी शास्त्राला कसा घेतां येणार ?

सिद्धान्ती—ही शंका बरोबर नाहीं. रज्जूवर जसा सर्पाचा अध्यास होतो, त्याप्रमाणें आत्म्यावर अविद्येनें प्राणादिकांचे आरोप केले जातात. आणि प्राणादि आरोपित वस्तु शास्त्रगोचर आहेत. म्हणून आरोपनाशापुरतें आरोपित होणारें ब्रह्मरूप शास्त्राला गोचर होणें शक्य आहे. पहा कीं, " मी सुखी, मी दुःखी, मी मूर्ख, मी जन्मलों, मी मेलों (मरणार), मी जीर्ण (वृद्ध), मी देही, मी बघणारा, व्यक्त, अव्यक्त, कर्मकर्ता, फलभोक्ता, समागमाचें सुखदुःख व वियोगाचें सुख-दुःख भोगणारा, क्षीण झालेला, वृद्ध आहें, " " हे पदार्थ आणि हीं पुत्रकलत्रादि सर्व माझीं आहेत, असे आत्म्यावर अज्ञानकालीं नित्य आरोप होत असतात. पण गंमत ही आहे कीं, हे आरोप होत असतांही प्रत्येक वेळीं आत्म्याचें अनुगतत्व, विद्यमानत्व, तेथें तेथें नित्य असतें. ' आहेपणा ' केव्हांही नाहींसा होत नाहीं. मग त्याचा तुम्ही प्रत्यक्ष उच्चार करा किंवा न करा, तो आत्मा तुम्हांस प्रतीत होवो किंवा न होवो, त्याचें अस्तित्व सर्वत्र अखंड असतें. मंदांधःकारांत असलेल्या रज्जूला तुम्हीं सर्परूपानें पहा, जलधारारूपानें पहा किंवा दंडरूपानें पहा, तरी पण रज्जुही तेथें असावयाचीच. असें आहे म्हणून, म्हणजे ज्या आत्म्यावर आरोप होतो ती वस्तु नित्यसिद्ध आहे, स्वयंप्रकाशी आमस्वरूपाची नित्य विद्यमानता आहे, म्हणून शास्त्राला तिची सिद्धि करावी लागत नाहीं, व त्याला ती करतांही येणार नाहीं. जें पूर्वीं झालेलें नाहीं, तें शास्त्रानें **करावयाचें** असतें. **सिद्ध** वस्तु ' **करा** ' म्हणून सांगणारें शास्त्र अप्रामाणि-

कच होईल. आतां, ज्या अर्थी अविद्येमुळें ' मी सुखी ' ' दुःखी ' इत्यादि विशेष आरोप आत्म्यावर होऊन त्याचें स्वरूप आपल्यास समजेनासें होतें, त्याअर्थी अविद्येचा निरास करणें आणि आरोपांची निवृत्ति करणें हें अगत्याचें आहे. हें काम शास्त्र करितें. म्हणून द्वैतनिवर्तक शास्त्राचा उपयोग आहे आणि द्वैतबाधप्रसंगीं शास्त्र प्रमाणही आहे. असो; आत्मस्वरूप समजणें हा श्रेष्ठतम पुरुषार्थ आहे, हें कोणासही नाकबूल करितां यावयाचें नाहीं.

सुखित्वादिनिवर्तकं शास्त्रमात्मन्यसुखित्वादिप्रत्ययकरणेन नेति नेत्यस्थूलादिवाक्यैरात्मस्वरूपवदसुखित्वाद्यपि सुखित्वादिभेदेषु नानुवृत्तोऽस्ति धर्मः । यद्यनुवृत्तः स्यान्नाध्यारोपितसुखित्वादिलक्षणो विशेषः । यथोष्णत्वगुणविशेषवत्यग्नौ शीतता । तस्मान्निर्विशेष एवाऽऽत्मनि सुखित्वादयो विशेषाः कल्पिताः । यस्त्वसुखित्वादिशास्त्रमात्मनस्तत्सुखित्वादिविशेषनिवृत्त्यर्थमेवेति सिद्धम् । ' सिद्धं तु निवर्तकत्वात् " इत्यागमविदां सूत्रम् ॥ ३२ ॥

सिद्धान्ती—' मी सुखी, मी दुःखी इत्यादि आरोपांचें निवारण करणारें शास्त्र निदान आत्मा सुख-दुःखशून्य आहे, असा प्रत्यय तरी स्थापित करील आणि याप्रमाणें तें आत्मस्वरूपाचें कारक होईल, अशी ही शंका घेण्याचें कारण नाहीं. ब्रह्म हें नव्हे, ब्रह्म तें नव्हे' इत्यादि स्थूलत्वादि धर्मांचा निरास करणारीं वाक्यें तो परमात्मा, तें ब्रह्म गुणधर्मशून्य आहे, असा प्रत्यय आणून देतात, तरी ते ते नकाररूपी धर्म ब्रह्माचे ठिकाणीं आहेत असें सांगण्याचें सामर्थ्य शास्त्राला नाहीं. ब्रह्माचे ठिकाणीं कोणताही धर्म नाहीं. तो असुखित्वादि धर्म स्वयंभूपणानें तेथें असला तरी आपण सुखीपणाचा, दुःखीपणाचा इत्यादि आरोप आत्म्यावर करितों, तशा प्रकारचा तो विशेष धर्म होत नाहीं. उदाहरणार्थ, उष्णत्व नामक विशेष गुण असणाऱ्या, उष्णत्वविशिष्ट गुण असणाऱ्या, अग्नीचे ठिकाणीं शैत्य (थंडपणा) हा विशेष जसा नसतो. तसाच आत्म्याचे ठिकाणीं कोणताही विशेष नसतो. म्हणून आत्मा हा निर्विशेष आहे, निर्गुण आहे, निर्धर्मक आहे आणि सुखित्वादि विशेष त्याच्या ठिकाणीं केवळ कल्पित आहेत. आतां, 'आत्मा सुख-दुःखशून्य आहे ' असें शास्त्र सांगतें, तें केवळ सुख दुःखादि विशेष आत्म्याचे ठिकाणीं नाहींत असें सांगण्याकरितां मात्र आहे व एवढ्यासाठींच तें शास्त्र प्रमाण असतें. हें ठरलें. द्रविडाचार्यादि आगमवेत्त्यांचें ' शास्त्र प्रमाण आहे, कारण तें आरोपाची निवृत्ति करितें ' हें सूत्र आम्ही म्हणतों, त्याला प्रमाण आहे ॥

(सारांश, आत्मस्वरूपीं कोणताही विशेषभाव नाहीं, इतकेंच काय, पण तो निर्विशेष आहे, असें शास्त्र सांगतें, तें सुद्धां विशेष धर्मांच्या निराकरणासाठीं सांगतें. तात्पर्य,

शास्त्रालाही आत्मस्वरूप सांगतां येत नाहीं, मग आत्मरूप उत्पन्न करण्याची कथा लांबच राहिली, हें तत्त्व समजून घ्यावें) ॥ ३२ ॥

श्लोक तेहतिसावा.

भावैरसद्भिरेवायमद्वयेन च कल्पितः।
भावा अप्यद्वयेनैव तस्मादद्वयता शिवा ॥ ३३ ॥

अन्वय व अर्थः—अद्वयेन च असद्भिः भावैः एव अयं कल्पितः (परमात्मा अद्वय असतांही तो स्वतः असत्य पदार्थांनीं आपल्यास कल्पून घेतो) **भावाः अपि अद्वयेन एव** (कल्पित पदार्थसुद्धां अद्वयानेंच कल्पिलेले असतात) **तस्मात् अद्वयता शिवा** (म्हणून अद्वयता मंगलकारक आहे) ॥ ३३ ॥

सारांश, कल्पिलेली वस्तु आणि कल्पना ह्यांचें अधिष्ठान एक अद्वितीय आत्मा मात्र आहे.

पूर्वश्लोकार्थस्य हेतुमाह—यथा रज्ज्वामसद्भिः सर्पधारादिभिरद्वयेन च रज्जुद्रव्येण सतायं सर्प इयं धारा दण्डोऽयमिति वा रज्जुद्रव्यमेव कल्प्यत एवं प्राणादिभिरनन्तैरसद्भिरेवाविद्यमानैः परमार्थतः । न ह्यप्रचलिते मनसि कश्चिद्भाव उपलक्षयितुं शक्यते केनचित् । न चाऽऽत्मनः प्रचलनमस्ति । प्रचलितस्यैवोपलभ्यमानाभावा न परमार्थतः सन्तः कल्पयितुं शक्याः । अतोऽसद्भिरेव प्राणादिभावैरद्वयेन च परमार्थसताऽऽत्मना रज्जुवत्सर्वविकल्पास्पदभूतेनायं स्वयमेवाऽऽत्मा कल्पितः । सदैकस्वभावोऽपि सँस्ते च प्राणाधिभावा अप्यद्वयेनैव सताऽऽत्मना विकल्पिताः न हि निरास्पदा काचित्कल्पनोपलभ्यते । अतः सर्वकल्पनास्पदत्वात्स्वेनाऽऽत्मनाऽद्वयस्याव्यभिचारात्कल्पनावस्थायामप्यद्वयता शिवा। कल्पना एव त्वशिवाः । रज्जुसर्पादिवत्त्रासादिकारिण्यो हि ताः । अद्वयताऽभयाऽतः सैव शिवा ॥ ३३ ॥

सिद्धान्ती—पूर्व श्लोकाच्या तात्पर्याचा हेतु या श्लोकांत सांगितला आहे. असत्य असणारे सर्प, जलधारा इत्यादिकांचे आरोप एक स्वरूपानें असणारी रज्जु विद्यमान

असतांही त्या रज्जूवर केले जातात, हा सर्प, ही धारा, हा दंड, इत्यादि एकरूप रज्जूवरील आरोप मिथ्या होतात; त्याप्रमाणें एकच असणाऱ्या आत्मस्वरूपावर केलेले प्राणादि अनंत आरोप वस्तुतः असत्य असतात. पहा कीं, स्थिर आणि शांत मन असलें, विषयशून्य असलें, म्हणजे तेथें कोणत्याही पदार्थांची कल्पना होऊं शकत नाहीं. आत्मा हा स्थिर आणि निर्विकार आहे. जी वस्तु अचंचल आणि अविकारी असेल ज्याच्या ठिकाणीं कल्पतेनें दिसणारे पदार्थ वस्तुतः नसल्यामुळें ते कल्पित आहेत, असें म्हणणें अशक्य नाहीं. म्हणजे कूटस्थ आत्म्यावर मनानें कल्पिलेले आरोप (प्राणादि स्थापना) वास्तविक नसून कल्पित असतात. व ह्या कल्पना अद्वय असणाऱ्या पण चंचल मनाच्या अनुरोधानें चालणाऱ्या अज्ञानी जीवाकडून होतात, म्हणून असत् असणाऱ्या प्राणादि पदार्थांचा आरोप आत्मा स्वतःच आपल्यावर कल्पित करितो. वस्तुतः आत्मा अद्वय आहे, सत्य रूप आहे, आणि सर्व आरोपांचें अधिष्ठान आहे. याप्रमाणें एकरूप असतांही तो आपण 'प्राणादि पदार्थ आहों' अशी कल्पना करितो आणि प्राणादि पदार्थ हे आत्मरूप आहेत, असेंही समजतो. सारांश 'प्राणादि आपण आहों' आणि 'आपण प्राणादि आहों' अशा कल्पना अद्वयस्वरूप आत्मा करितो. सारांश अस्तित्वरूप असणारा अद्वय आत्मा आपण प्राणादि भाव आहों, इत्यादि कल्पना करितो. 'मी अनेक आहें व अनेक मीच आहें' या दोन्ही प्रकारच्या कल्पना अद्वय आत्मा करितो. आतां कोणी कसलीही कल्पना केली तरी तिला कांहींतरी अधिष्ठान, कोणता तरी आश्रय हवा असतो. म्हणून आत्मा हा सर्व प्राणादि कल्पनांचें अद्वय अधिष्ठान आहे. त्याचें नित्य असणारें अद्वयत्व केव्हांही व्यभिचरित अथवा भ्रष्ट होत नाहीं; म्हणून आत्मा कल्पना करितो, तेव्हां सुद्धां-तो भ्रमवश झाला असतो. तेव्हां सुद्धां-त्याची अद्वयस्थिति निराबाध असते. सारांश, कल्पनांचें अधिष्ठान अद्वय आत्मा आहे, कल्पना करणाराही अद्वय आत्मा आहे व ज्याच्यावर कल्पनांचा आरोप होतो, तेंही अद्वय आहे. म्हणून अव्यभिचारी अद्वयत्व हें मंगलप्रद आहे, हें ठरलें. कल्पनामात्र अमंगल असतात. कारण, रज्जूवर सर्पाची कल्पना झाली म्हणजे त्रास होतो, भय उत्पन्न होतें. ह्याप्रमाणें सर्व कल्पना भयप्रद असतात. अद्वयता भयशून्य आहे; म्हणून ती मात्र मंगलप्रद आहे

(अद्वैत हें नित्य असून मंगलकारी आहे. अज्ञानकालींही एक अद्वैत मात्र सत्य असतें) ॥ ३३ ॥

श्लोक चौतिसावा.

नाऽऽत्मभावेन नानेदं न स्वेनापि कथंचन ।
न पृथङ्नापृथक्किंचिदिति तत्त्वविदो विदुः ॥ ३४ ॥

अन्वय व अर्थः—आत्मभावेन इदं नाना न, कथंचन न स्वेन अपि (आत्मभाव आहे म्हणून हें दृश्य विश्व नानास्वरूपीं नाहीं. त्याचप्रमाणें तें स्वतःही नानास्वरूपीं नाहीं) **न किंचित् पृथक्, न अपृथक्** (तें निराळें नाहीं आणि अपृथक्ही नाहीं) **इति तत्त्वविदः विदुः** (याप्रमाणें आत्मवेत्ते म्हणतात; आत्मवेत्त्यांस हें ज्ञान झालें होतें) ॥ ३४ ॥

कुतश्चाद्वयता शिवा । नानाभूतं पृथक्त्वमन्यस्यान्यस्माद्यत्र दृष्टं तत्राशिवं भवेत् । न ह्यत्राद्वये परमार्थसत्यात्मनि प्राणादिसंसारजातमिदं जगदात्मभावेन परमार्थस्वरूपेण निरूप्यमाणं नाना वस्त्वन्तरभूतं भवति । यथा रज्जुस्वरूपेण प्रकाशेन निरूप्यमाणो न नानाभूतः कल्पितः सर्पोऽस्ति तद्वत् । नापि स्वेन प्राणाद्यात्मनेदं विद्यते कदाचिदपि रज्जुसर्पवत्कल्पितत्वादेव । तथाऽन्योन्यं न पृथक्प्राणादि वस्तु यथाऽश्वान्माहिषः पृथग्विद्यत एव । अतोऽसत्त्वान्नापृथग्विद्यतेऽन्योन्यं परेण वा किंचिदिति । एवं परमार्थतत्त्वमात्मविदो ब्राह्मणा विदुः । अतोऽशिवहेतुत्वाभावादद्वयतैव शिवेत्यभिप्रायः ॥ ३४ ॥

सिद्धान्ती—अद्वयता व तिचें यथार्थदर्शन हीं मंगलप्रद कां आहेत, त्याचें कारण ऐका:—कोठें एक वस्तु दुसऱ्याहून निराळी असली, अनेक वस्तु असल्या, म्हणजे तेथें एकीपासून दुसरीला त्रास होतो, कलह उत्पन्न होतो, आणि अकल्याण होतें. सारांश, व्यवहारांतही जेथें अनेकत्व दिसतें व असतें तेथें अमंगलता उत्पन्न होते. आतां, प्रस्तुत आत्मविषयाचे ठिकाणीं नानात्व असणें शक्य नाहीं. कारण आत्मा ही मात्र परमार्थतः सत्यवस्तु आहे आणि प्राणादि सर्व संसारजन्य जगत् आत्मस्वरूपानें व परमार्थस्वरूपानें दिसूं भासूं लागलें, म्हणजे त्या जगतामध्यें अनेकत्व, अनेक वस्तुत्व, नाहींसें होतें. रज्जुस्वरूपाचा प्रकाश झाल्यानंतर भ्रांतीमध्यें दिसलेला अनेकरूपी कल्पित सर्प दीपप्रकाशानें नाहींसा होतो, त्याप्रमाणें एकच आत्मस्वरूप आहे असें ज्ञान झालें, म्हणजे नानारूपांनीं कल्पित जगताची पारमार्थिक विद्यमानता नष्ट होते. याच न्यायानें प्राणादि आरोपित पदार्थ स्वस्वरूपानें (प्राणादि कल्पित स्वरूपानें) केव्हांही सत्यरूप असणें शक्य नाहीं. रज्जूवर भासलेला सर्प जसा असत्य, तसेंच भासत असणारें हें कल्पित जगत् असत्य असतें. याच न्यायानें प्राणादि वस्तु स्वतंत्र व पृथक् रूपानेंही असूं शकत नाहींत. व्यवहारांत अश्व निराळा, महिष निराळा, असें आपण म्हणतों, त्याप्रमाणें परमार्थांत प्राण निराळे, आत्मा निराळा, असें म्हणतां येत नाहीं किंवा प्राण निराळा, मन निराळें असेंही म्हणतां येत नाहीं. तात्पर्य, सर्व दृश्य वस्तु कल्पित, मिथ्या आहेत, म्हणून त्या स्वरूपतः निराळ्या असणें

शक्य नाहीं. तशाच त्या निरनिराळ्या नाहींत असेंही नाहीं. स्वरूपतःच जर त्या असत्य आहेत तर त्या निराळ्या आहेत, निराळ्या नाहींत, आत्म्याहून त्या भिन्न आहेत, आत्म्याशीं त्या अभिन्न आहेत, असें म्हणण्यांत कांहीं अर्थच नाहीं. याप्रमाणें सर्वत्र आणि सर्वदा अद्वैत असणें ही वस्तु सिद्ध आहे. परमार्थाचें तत्त्व जाणणाऱ्या आत्मवेत्त्यांस असें हें अद्वैतज्ञान होतें. हें ज्ञान मंगलकारक आहे. कारण हें अमंगलाचें आदिकारण जें अज्ञान तें नाहींसें करितें. म्हणून अद्वयता ही मात्र कल्याण करणारी आहे. (कल्पिलेले पदार्थ आत्म्याहून निराळे आहेत असें नाहीं व निराळे नाहींत, असेंही नाहीं. कारण ते शुद्ध कल्पितमात्र आहेत). ॥ ३४ ॥

श्लोक पस्तिसावा.

वीतरागभयक्रोधैर्मुनिभिर्वेदपारगैः ।
निर्विकल्पो ह्ययं दृष्टः प्रपञ्चोपशमोऽद्वयः ॥ ३५ ॥

अन्वय व अर्थः—वीतरागभयक्रोधैः, वेदपारगैः, मुनिभिः हि अयं निर्विकल्पः प्रपंचोपशमः अद्वयः दृष्टः (प्रेम, भय, क्रोध ज्यांनीं नाहींसे केले, वेदवेदांतांचें अध्ययन ज्यांनीं पूर्ण केलें, त्या मुनींनीं निर्विकल्प व संसारविनाशक जो अद्वय आत्मा तो पाहिला आहे) ॥ ३५ ॥

तदेतत्सम्यग्दर्शनं स्तूयते । विगतरागभयद्वेषक्रोधादिसर्वदोषैः सर्वदा मुनिभिर्मननशीलैर्विवेकिभिर्वेदपारगैरवगतवेदार्थतत्त्वैर्ज्ञानिभिर्निर्विकल्पः सर्वविकल्पशून्योऽयमात्मा दृष्ट उपलब्धो वेदान्तार्थतत्परैः प्रपञ्चोपशमः प्रपञ्चो द्वैतभेदविस्तारस्तस्योपशमोऽभावोयस्मिन्स आत्मा प्रपञ्चोपशमोऽत एवाद्वयः विगतदोषैरेव पण्डितैर्वेदान्तार्थतत्परैः संन्यासिभिः परमात्मा द्रष्टुं शक्यो नान्यै रागादिकलुषितचेतोभिः स्वपक्षपातिदर्शनैस्तार्किकादिभिरित्यभिप्रायः ॥ ३५ ॥

सिद्धान्ती—या श्लोकांत यथार्थदर्शनाची स्तुति केली आहे. प्रेम, भय, द्वेष, क्रोध इत्यादि सर्व दोष ज्यांनीं पार नाहींसे केले, जे सर्वदा आत्मचिंतन करीत असल्यामुळें उत्कृष्ट विवेकी झाले, ज्यांनीं वेदवेदांतांचें उत्तम अध्ययन करून वेदांताचे अंतिम रहस्य समजून घेतलें, अशा ज्ञानी लोकांना मात्र निर्विकल्प व अखिलकल्पनाशून्य जो आत्मा त्याचें यथार्थ दर्शन होतें, साक्षात्कार होतो वेदांताचा अर्थ जें ब्रह्मसत्यत्त्व त्याला जे मुनि एकनिष्ठ होतात, ते मात्र प्रपंचाचा (द्वैतविस्ताराचा) उपशम म्हणजे अभाव ज्या स्वरूपांत होतो, तो द्वैतशून्य म्हणून अद्वय आत्मा—हे लोक—पाहतात. प्रपंचाचा अभाव झाला म्हणजे अद्वयस्थिति प्राप्त होते. आतां हें ध्यानांत

ठेविलें पाहिजे कीं, चित्ताचे सर्व दोष निरस्त होऊन तें शुद्ध झालें आहे ज्यांचें, अशा वेदांतद्वारा आत्मरहस्य जाणणारे संन्याशांस मात्र परमात्मदर्शन होणें शक्य आहे. पण राग-द्वेषादिकांनीं ज्यांचें चित्त मलीन झालें आहे, आपण स्वीकारलेल्या मतांचा अभिमान धरून आपल्या मतानुसार वेदाचा अर्थ करण्याचा जे विफल प्रयत्न करितात, त्या तार्किकादि लोकांस सम्यक्-दर्शन होणें अशक्य आहे, हें तात्पर्य होय. ॥ ३५ ॥

श्लोक छत्तिसावा.

तस्मादेवं विदित्वैनमद्वैते योजयेत्स्मृतिम् ।
अद्वैतं समनुप्राप्य जडवल्लोकमाचरेत् ॥ ३६ ॥

अन्वय व अर्थः—तस्मात् एवं एनं विदित्वा अद्वैते स्मृतिं योजयेत् (म्हणून आत्मस्वरूपाचें वर सांगितल्याप्रमाणें ज्ञान करून घेऊन अद्वैताचे ठिकाणीं मात्र आपल्या अखंड चिंतनाचा विनियोग करावा) **अद्वैतं समनुप्राप्य जडवत् लोकं आचरेत्** (आणि अद्वैताची प्राप्ति झाल्यानंतर व्यवहारांत जडभरताप्रमाणें वागावें, उदासीनपणें व्यवहार करावा ॥ ३६ ॥

यस्मात्सर्वानर्थप्रशमरूपत्वादद्वयं शिवमभयमत एवं विदित्वैनमद्वैते स्मृतिं योजयेत्। अद्वैतावगमायैव स्मृतिं कुर्यादित्यर्थः। तच्चाद्वैतमवगम्याहमस्मि परं ब्रह्मेति विदित्वाऽशनायाद्यतीतं साक्षादपरोक्षादजमात्मानं सर्वलोकव्यवहारातीतं जडवल्लोकमाचरेत्। अप्रख्यापयन्नात्मानमहमेवंविध इत्यभिप्रायः ॥ ३६ ॥

सिद्धान्ती—सर्व अनर्थांचें प्रशमन करणारें अद्वय ब्रह्म आहे, तें कल्याण करणारें आहे, म्हणून पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें त्याच्या स्वरूपाचें ज्ञान करून घ्यावें आणि त्याच्या ठिकाणीं आपलें चित्त सर्वथा लावावें. अद्वैतशास्त्राचें मात्र नित्य स्मरण म्हणजे चिंतन करावें. 'ब्रह्मज्ञान झाल्यानंतर मी परब्रह्म आहें' अशा स्वरूपानें अद्वैत स्वरूपाचें मनन आणि ध्यान करून आपलें स्वरूप अथवा ब्रह्मस्वरूप हें भोजन-पानादिकांच्या पलीकडचें आहे, तें साक्षात् जन्म-मरणशून्य आहे, आणि सर्व व्यवहाराच्या पलीकडील आहे, व्यवहारागोचर आहे, असें जाणून व्यवहारांत केवळ जडाप्रमाणें आपली वर्तणूक ठेवावी. तात्पर्य, मी अमूक आहें, ' ' माझे गुण अमके अमके आहेत ' इत्यादि कांहीं एक न बोलतां जडाप्रमाणें आपलें वर्तन सुख-दुःखशून्य व निर्विकार ठेवावें. ॥ ३६ ॥

श्लोक सदतिसावा.

निस्तुतिर्निर्नमस्कारो निःस्वधाकार एव च ।
चलाचलनिकेतश्च यतिर्यादृच्छिको भवेत् ॥ ३७ ॥

अन्वय व अर्थ—निस्तुतिः, निर्नमस्कारः निःस्वधाकारः, एव च, **चलाचलनिकेतश्च यतिः यादृच्छिकः भवेत्** (स्तुति, नमस्कार, स्वाहा, स्वधाकार इत्यादिकांचा त्याग करणाऱ्या व चलाचलनिकेत—केव्हां अवश्य व्यवहार करणें आणि केव्हां समाधिस्थ राहणें हीं आहेत चिन्हें ज्याचीं,—अशा यतीनें यादृच्छिक वृत्तीचा—अयाचित वृत्तीचा स्वीकार करावा ॥ ३७ ॥

कया चर्यया लोकमाचरेदित्याह—स्तुतिनमस्कारादिसर्वकर्मवर्जितस्त्यक्तसर्वबाह्यैषणः प्रतिपन्नपरमहंसपारिव्राज्य इत्यभिप्रायः । "एतं वै तमात्मानं विदित्वा" इत्यादिश्रुतेः । "तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः" इत्यादिस्मृतेश्च । चलं शरीरं प्रतिक्षणमन्यथाभावात् अचलमात्मतत्त्वम् । यदा कदाचिद्भोजनादिव्यवहारनिमित्तमाकाशवदचलं स्वरूपमात्मतत्त्वमात्मनो निकेतमाश्रयमात्मस्थितिं विस्मृत्याहमिति मन्यते यदा तदा चलो देहो निकेतो यस्य सोऽयमेवं चलाचलनिकेतो विद्वान्न पुनर्बाह्यविषयाश्रयः । स च यादृच्छिको भवेत् । यदृच्छाप्राप्तकौपीनाच्छादनग्रासमात्रदेहस्थितिरित्यर्थः ॥ ३७ ॥

सिद्धान्ती—जगांत जीवन्मुक्तानें व्यवहार कसा करावा, हें येथें सांगितलें आहे. ऐका:-स्तुति, नमस्कार इत्यादि लौकिक किंवा धार्मिक कर्में ज्यानें फलतः टाकून दिलीं आहेत, ज्याला कीर्तीची किंवा स्वस्तुतीची यत्किंचितही इच्छा राहिली नाहीं, सारांश ज्यानें इहपरभोगांचा आणि भोगसुखांचा त्याग करून 'परमहंस परिव्राजक' दीक्षा घेतली; हा पहिल्या श्लोकार्धाचा अर्थ आहे. 'त्या ह्या आत्मस्वरूपाला जाणून घेऊन' ही श्रुति आणि 'ज्यांनीं आपली बुद्धि व आपलें चिंतन परमात्मपर कलें व जे स्वरूपाशीं एकनिष्ठ झाले व परमात्मपरायणमात्र झाले' इत्यादि स्मृति वरील अर्थाला प्रामाण्य देतात. असो; आतां दुसऱ्या अर्धाचा अर्थ पहा:-आपलें हें शरीर प्रतिक्षणीं रूपांतर करणारें आहे, त्याला 'चल' अशी संज्ञा श्लोकांत दिली आहे. 'अचल' शब्द आत्मतत्त्वाचा बोध करितो. सर्वाश्रयभूत आकाशाप्रमाणें जें अचल आत्मस्वरूप किंवा समाधिस्थिति, ती क्षणभर विसरून जेव्हां कदाचित् भोजनादि व्यवहारासाठा 'मी देहवान् आहें' असा संकल्प जीवन्मुक्त करितो, तेव्हां त्याचा देह हा आश्रय होतो. याप्रमाणें केव्हां देहभानावर असणारा आणि बहुधा सर्वकाल समाधिस्थितींत असणारा यति त्याला 'चलाचल—निकेत' असें म्हणावें. क्षणभर मात्र देहाचा आश्रय करून बाकी

माण्डूक्योपनिषत्.

खंड तिसरें.

श्लोक पहिला.

ॐ ॥ उपासनाश्रितो धर्मो जाते ब्रह्मणि वर्तते ।
प्राग्उत्पत्तेरजं सर्वं तेनासौ कृपणः स्मृतः ॥ १ ॥

अन्वय व अर्थः—उपासनाश्रितः धर्मः जाते ब्रह्मणि वर्तते (उपासनेचा आश्रय करून राहणारा जो धर्म—जीव—आहे, तो उत्पन्न झालेल्या म्हणजे कल्पनाश्रित असलेल्या ब्रह्मामध्यें विद्यमान असतो) **प्रागुत्पत्तेः सर्वं अजं** (उत्पत्तीपूर्वीं सर्व अज म्हणजे जन्मशून्य असतें) **तेन असौ कृपणः स्मृतः** (असें आहे म्हणून हा धर्म—जीव—कृपण—दीन—कमी योग्यतेचा—आहे, असें तज्ज्ञ म्हणतात)

सारांश, ब्रह्म उत्पन्न झालें आहे, अशी कल्पना करून त्याच्या संपादनासाठीं 'अज' जीवानें सिद्ध केलेल्या उपासना-धर्मांची योग्यता अत्यंत अल्प आहे.कारण उत्पत्तीच्या पूर्वीं ब्रह्म अज असतें. आपण स्वकल्पनेनें निर्माण केलेल्या ब्रह्माच्या कल्पनाजन्य ब्रह्मजन्मापूर्वीं-निर्विकल्पास्थितींत ब्रह्म अज (जन्मशून्य) असतें. असो; न जन्मणाऱ्याला जन्म प्राप्त झाला, असें मानणारा धर्म म्हणजे जीव कृपण म्हणजे दीन होय. याची दीनता व दैन्य हीं अनुकंपनीय पण अस्पृहणीय होत ॥ १ ॥

ओंकारनिर्णय उक्तः प्रपञ्चोपशमः शिवोऽद्वैत आत्मेतिप्रतिज्ञामात्रेण । ज्ञाते द्वैतं न विद्यत इति च । तत्र द्वैताभावस्तु वैतथ्यप्रकरणेन स्वप्नमायागन्धर्वनगरादिदृष्टान्तैर्दृश्यत्वाद्यन्तवत्त्वादिहेतुभिस्तर्केण च प्रतिपादितः। अद्वैतं किमागममात्रेण प्रतिपत्तव्यमाहोस्वित्तर्केणापीत्यत आह । शक्यते तर्केणापि ज्ञातुम् । तत्कथमित्यद्वैतप्रकरणमारभ्यते । उपास्योपासनादिभेदजातं सर्वं वितथं केवलश्चाऽऽत्माऽद्वयः परमार्थ इति स्थितमतीते प्रकरणे । यत उपासनाश्रित उपासनामात्मनो

मोक्षसाधनत्वेन गत उपासकोऽहं ममोपास्यं ब्रह्म । तदुपासनं कृत्वा जाते ब्रह्मणीदानीं वर्तमानोऽजं ब्रह्म शरीरपातादूर्ध्वं प्रतिपत्स्ये प्रागुत्पत्तेश्चाजमिदं सर्वमहं च । यदात्मकोऽहं प्रागुत्पत्तेरिदानीं जातो जाते ब्रह्माणि च वर्तमान उपासनया पुनस्तदेव प्रतिपत्स्य इत्येवमुपासनाश्रितो धर्मः साधको येनैवं क्षुद्रब्रह्मवित्तेनासौ कारणेन कृपणो दीनोऽल्पकः स्मृतो नित्याजब्रह्मदर्शिभिरित्यभिप्रायः । " यद्वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते । तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते " इत्यादिश्रुतेस्तलवकाराणाम् ॥ १ ॥

सिद्धान्ती–ॐकारस्वरूपाचा निर्णय करित असतां प्रथम आपण अशी प्रतिज्ञा मात्र केली होती कीं, आत्मा हा प्रपंचविनाशक, मंगलप्रद आणि अद्वितीय आहे. तसेंच, आगमाख्य प्रकरणाच्या १८ व्या कारिकेंत, असेंही विधान केलें होतें कीं, ज्ञान झालें असतां द्वैताचें अस्तित्व नष्ट होतें. नंतर वैतथ्यप्रकरणांत स्वप्नमाया, गंधर्वनगर इत्यादि दृष्टांत देऊन, दृश्यत्व,अंतत्व इत्यादि अनुमापक हेतु सांगून आणि शुद्ध तर्काचा आश्रय घेऊन शेवटीं असेंही सिद्ध केलें कीं, द्वैताचा अभाव असणें हेंच न्यायशुद्ध आहे. सारांश, द्वैताभाव असणें हेंच योग्य आहे. याप्रमाणें सिद्धता झाली असतांही अशी शंका उत्पन्न होते कीं, अद्वैतसिद्धि ही श्रुतीनेंच साध्य होणार कीं काय ? तर्कानें ही सिद्धि व्हावयाचीच नाहीं कीं काय ? या शंकेचें समाधान असें आहे कीं, तर्कानेंहि ही गोष्ट साध्य होते. हें कसें ? तें सांगण्यासाठीं व सुतर्कसाहाय्यानें **अद्वैतसिद्धि करण्यासाठीं** प्रस्तुत प्रकरणाला आरंभ केला आहे. आपण मागच्याच प्रकरणांत असें सिद्ध करून ठेविलें आहे कीं, उपास्य, उपासक, उपासना इत्यादि सर्व भेदगर्भ वस्तु वितथ म्हणजे मिथ्या असून केवल आत्मा हा मात्र सत्य, अद्वय आणि परमपुरुषार्थ आहे.कारण उघड आहे कीं,उपासनेचा आश्रय करणारा पुरुष म्हणजे ' मी आत्म्याचा उपासक आहें, आत्म्याची उपासना करणें हें स्वमोक्षाचें साधन आहे, माझें उपास्य दैवत ब्रह्म आहे, ह्या कल्पनाजनित ब्रह्मांडामध्यें, दृश्यमान ब्रह्मामध्यें, वर्तमानकालीं असणारा जो मी,त्या मीं या ब्रह्माची उपासना केली असतां देहपातानंतर मी ब्रह्मरूपाप्रत जाईन, उत्पत्तीपूर्वीही हें सर्व दृश्य व मी अज होतों, उत्पत्तीपूर्वी जो मी आत्मरूप होतों व जो मी आतां जन्माला आलों असून या विकृत दृश्याकार ब्रह्मांत वास्तव्य करित आहें, तो मी उपासनासाधनानें माझ्या प्राचीन आत्मस्वरूपाप्रत जाईन ' असा विचार करणारा हतभागी पुरुष होय.

या प्रकारें ' उपासना हाच जीवाचा आश्रय आहे, उपासना हें मोक्षसाधन आहे ' असें समजणारा हा धर्म-जीव-आहे. अज ब्रह्माला उत्पत्ति आहे, असें सांगणाऱ्या उपासनाधर्माचें अवलंबन केलें असतां, पुरुषाला–क्षुद्रचित्तानें लघुवित्ताचा आश्रय

करणाऱ्या पुरुषाला,-' कृपण ' ही संज्ञा योग्य व समर्पक होते. आत्मरूप आपण, उत्पत्तिपूर्वी ' अज ' असून 'उत्पन्न झालों' असें मानणें, ' अजब्रह्म ' उत्पन्न होऊन, दृश्यभास्य असतें असें कल्पून त्याची उपासना करणें व तत्प्राप्तीची हांव धरणें, हीं सर्व क्षुद्रचित्ताचीं लक्षणें आहेत. उपासनेसारख्या लघुसंपत्तीचा संग्रह दीनत्वानें करणारा हा क्षुद्र पुरुष शुद्ध कृपणच नव्हे तर काय ? द्रव्यवान् असून दरिद्रित्व बाळगणारा व कवडीसाठीं प्राण खर्चिणारा पुरुष कृपण असतो. असाच धर्माश्रय करणारा पुरुष होय. कोणाच्या दृष्टीनें ? ज्यांना नित्य अज असणाऱ्या ब्रह्माचा साक्षात्कार झाला आहे, अशा धन्य लोकांस पूर्वोक्त 'दरिद्री-श्रीमंत' कृपण दिसतो, यांत काय आश्चर्य आहे ? ' जें वाणीला उच्चारितां येत नाहीं, पण ज्याच्या सामर्थ्यानें वाणीला स्वव्यापार करितां येतो, तें ब्रह्म होय, असें जाण. ज्या ह्या ब्रह्माची लोक उपासना करितात, तें ब्रह्म नव्हे,' इत्यादि केनोपनिषदांतील श्रुति आम्ही म्हणतों, याला प्रमाण आहेत. तात्पर्य ' ब्रह्म ' ' जात ' आहे व ' मीही उत्पन्न झालों आहें ' असें समजणारा पुरुष दीन व लघु आणि त्याचा उपासनाधर्मही लघुच होय ॥ १ ॥

श्लोक दुसरा.

अतो वक्ष्याम्यकार्पण्यमजाति समतां गतम् ।
यथा न जायते किंचिज्जायमानं समन्ततः ॥ २ ॥

अन्वय व अर्थः—अतः वक्ष्यामि (म्हणून मी म्हणतों कीं) **अकार्पण्यं, अजाति, समतां गतं** (ब्रह्म हें अकृपण आहे, अजन्मी आहे आणि सर्वत्र सम आहे) **समन्ततः जायमानं किञ्चित् यथा न जायते** (कारण, उत्पन्न होतें असें भासमान होणारें, कांहीं ही उत्पन्न होत नाहीं, हेंही तुम्हांस सिद्ध करून दाखवितों).

सारांश, ब्रह्म हें स्वभावतः अज आहे. कारण, कोणतीही उत्पन्न होण्याचा भास असणारी वस्तु वस्तुतः उत्पन्न होतच नाहीं. हें सर्व मी तुम्हांस सिद्ध करून देतों.

(ह्या वादालाच अजातिवाद म्हणतात. ब्रह्माला जन्मादि विकार नाहींत, इतकेंच नव्हे, पण जन्ममरणी वस्तु आहेत, असें आपल्यास भासतें, तेंही केवल भ्रम असून कोणतीही वस्तु केव्हांही उत्पन्न होत नाहीं व असलेली वस्तु नष्ट होत नाहीं, हें सांगणारा जो वाद त्याला अजातिवाद अथवा अजातवाद म्हणत असतात. याचप्रमाणें दृष्टिसृष्टिवाद, विवर्तवाद इत्यादिकांचें म्हणणें आहे; पण या सर्वांचा विचार सावकाश करणें इष्ट आहे, म्हणून येथें नामनिर्देश करून मात्र हा विषय सोडून देतों) ॥ २ ॥

सबाह्याभ्यन्तरमजमात्मानं प्रतिपत्तुमशक्नुवन्नविद्यया दीनमात्मानं मन्यमानो जातोऽहं जाते ब्रह्मणि वर्ते तदुपासनाश्रितः सन्ब्रह्म प्रतिपत्स्य इत्येवं प्रतिपन्नः कृपणो भवति यस्मादतो वक्ष्याम्यकार्पण्यमकृपणभावमजं ब्रह्म । तद्धि कार्पण्यास्पदम् "यत्रान्योऽन्यत्पश्यत्यन्यच्छृणोत्यन्यद्विजानाति तदल्पं मर्त्यमसत्" "वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्" इत्यादिश्रुतिभ्यः । तद्विपरीतं सबाह्याभ्यन्तरमजमकार्पण्यं भूमाख्यं ब्रह्म । यत्प्राप्याविद्याकृतसर्वकार्पण्यनिवृत्तिस्तदकार्पण्यं वक्ष्यामीत्यर्थः । तदजाति, अविद्यमाना जातिरस्य । समतां गतं सर्वसाम्यं गतम् । कस्मात् । अवयववैषम्याभावात् । यद्धि सावयवं वस्तु तदवयववैषम्यं गच्छज्जायत इत्युच्यते । इदं तु निरवयवत्वात्समतां गतमिति न कैश्चिदवयवैः स्फुटत्यतोऽजात्यकार्पण्यम् । समन्ततः समन्ताद्यथा न जायते किंचिदल्पमपि न स्फुटति रज्जुसर्पवदविद्याकृतदृष्टथा जायमानं येन प्रकारेण न जायते सर्वतोऽजमेव ब्रह्म भवति तथा तं प्रकारं शृण्वित्यर्थः ॥ २ ॥

सिद्धान्ती—सबाह्याभ्यंतरीं एकरसानें अज ब्रह्म तें मीच आहें, असें ज्ञान करून घेण्यास असमर्थ असणारा अविद्याग्रस्त पुरुष (जीव) 'मी दीन, परतंत्र व परावलंबी आहें, मी उत्पन्न झालों, उत्पन्न झालेल्या ब्रह्मांत वर्तमानकाळीं आहें, जातब्रह्माची उपासना करून मी ब्रह्माश्रित होत्साता ब्रह्मप्राप्ति करून घेईन,' असें मानून—स्वतःच्याच कल्पनेनें ठरवून—कृपण होतो. असा प्रकार आहे, म्हणून आम्ही म्हणतों कीं, अज ब्रह्म हें स्वभावतः अकृपण आहे, स्वतंत्र आहे, सर्वपूर्ण आहे. आतां कार्पण्य म्हणजे काय, हें विचाराल, तर सांगतों, ऐका:–' जेथें एक दुसरी वस्तु पाहतो, तिसरें कांहीं ऐकतो; चवथें कांहीं तरी ज्ञान होतें, किंवा अनुभव येतो, तेथें मर्त्यत्व आहे, अल्पत्व आहे, असत्त्व आहे, कृपणता आहे, असें समजावें' ही श्रुति प्रमाण आहे.

(सारांश, जेव्हां मी दुसरें पाहतों, तिसरें ऐकतों, चवथ्याचें ज्ञान होतें, असा मला भेदात्मक अनुभव येतो, माझ्याहून अन्य अशी दुसरी वस्तु आहे, असें मला भान असतें, तेव्हां समजावें कीं, मला ज्ञान नाहीं. या अज्ञानामुळें 'मी अल्प, मर्त्य' अशी मला भ्रांति झाली आहे व ही भ्रांति म्हणजे सर्वथा मिथ्या असणाऱ्या अविद्येचें कार्य आहे)

दुसरी एक श्रुति म्हणते: 'वाणीपासून मात्र उत्पन्न झालेलें सर्व नामरूप असून केवळ विकारमात्र आहे' ही व इतर श्रुति कार्पण्याचें स्वरूप सांगतात. पण 'भूमा'नामक ब्रह्म आंत-बाहेर एकरस असून अज आणि अकृपण आहे. जें प्राप्त झालें असतां अविद्येनें

निर्माण केलेल्या सर्व कार्पण्याची निवृत्ति होते, त्याला अकार्पण्य किंवा अकृपणता म्हणावी, असें मी दाखविणार आहें. हें अकार्पण्य अजाति म्हणजे ज्याला जन्म नाहीं, असें आहे. हें अकार्पण्य सर्वत्र समस्वभाव आहे. समस्वभाव आहे, असें म्हणण्याचें कारण हें कीं, येथें भिन्न असा अवयवादिकांचा विषमभाव किंवा भेद्भाव नसतो. जी वस्तु अवयववृत्ती असते, जिला अवयव असतात, भाग-प्रभाग असतात, त्या वस्तूला ह्या तिच्या हस्तपादादि, रंगरूपादि अवयवादिकांनीं विषमता प्राप्त होऊन, ही वस्तु जन्ममरणात्मक होते. पण ब्रह्म ही वस्तु अवयवशून्य आहे, म्हणून तिच्यामध्यें विषमभाव नाहीं, म्हणजे अर्थात् समभाव—समरसता—आहे. यामुळें ती अवयवरूपानें कधींही स्फोट पावत नाहीं. स्फोट नाहीं, भेद्भाव नाहीं, म्हणून तिला जन्म नाहीं. असें हें तिचें अजातित्व आहे. आतां, एका किंवा सर्वबाजूंनीं जिचा स्फोट यत्किंचित्‌ही होत नाहीं, (अविद्याग्रस्त दृष्टि 'रज्जुसर्प उत्पन्न होतो' असें पाहते, तद्विलक्षणत्वानें) जिला केव्हांही अवयवद्वारा स्फुटत्व प्राप्त होत नाहीं, ती ब्रह्मवस्तु ज्या कोणत्याही कारणासाठीं जन्म पावणें शक्य नाहीं, तीं कारणें अथवा ते प्रकार आतां सांगतों. सारांश, सर्वतः ब्रह्म हें अज कां व कसें आहे, हें आतां आम्ही सिद्ध करून दाखवितों.

(सर्प नसतांही अज्ञानानें आपण तो उत्पन्न करितों व दीपप्रकाश झाला म्हणजे ह्या मिथ्या सर्पाचें आपण निरसनही करितों, हा अनुभव प्रत्येकास आहे. याच प्रमाणें व्यवहारांत जें आपल्यास जन्मतें अथवा मरतें, असें भासतें, तोहा केवळ उपाधिकृत भास असून वस्तुतः कांहीं उत्पन्न होत नाहीं व म्हणून मरण ही पावत नाहीं, असें आतां श्रीमद्गौडपादाचार्यांस सिद्ध करावयाचें आहे. पुढील व्याख्यान या विषयाला समर्पित केलें आहे, असें समजावें) ॥ २ ॥

श्लोक तिसरा.

आत्मा ह्याकाशवज्जीवैर्घटाकाशैरिवोदितः ।
घटादिवच्च संघातैर्जातावेतन्निदर्शनम् ॥ ३ ॥

अन्वय व अर्थः—हि आकाशवत् आत्मा घटाकाशैः इव जीवैः उदितः (कारण आकाशाप्रमाणें असणारा आत्मा हा घटाकाशांप्रमाणें जीवरूपांनीं उत्पन्न होतोसा दिसतो) **घटादिवत् च संघातैः** (घटादि उपाधींनीं घटाकाश उत्पन्न होतेंसें दिसतें—त्याप्रमाणें शरीरादि कार्यकारण संघातांनीं जीव उत्पन्न होतोसा दिसतो) **जातौ एतत् निदर्शनम्** (जातीच्या, जन्ममरणाच्या, संबंधानें हें निदर्शन आहे)

सारांश, घटादिकांच्या उपाधींनीं घटाकाशादि परिच्छिन्न आकाश महाकाशापासून उत्पन्न झालेलें दिसतें, त्याप्रमाणें शरीरादि उपाधींमुळें आपल्यास असा भ्रम होतो कीं, जीवात्मा हा परमात्म्यापासून उत्पन्न होतो. वस्तुतः घटाकाशही उत्पन्न होत नाहीं किंवा जीवही उत्पन्न होत नाहीं. आपल्यास उपाधींमुळें जी अज्ञानस्थिति प्राप्त होते, अथवा अज्ञानस्थितीमुळें भ्रम होतो, त्यामुळें जीवादिकांच्या उत्पत्तीविषयीं आपण हीं असलीं विधानें करितों. अर्थात् आपलीं विधानें भ्रामक असल्यामुळें जीवाची उत्पत्ति असत् ठरते. तात्पर्य, जीवादि केव्हांही उत्पन्न होत नाहीं, असें विचारदृष्टीनें ठरतें ॥ ३ ॥

अजाति ब्रह्माकार्पण्यं वक्ष्यामीति प्रतिज्ञातं तत्सिद्ध्यर्थं हेतुं दृष्टान्तं च वक्ष्यामीत्याह । आत्मा परो हि यस्मादाकाशवत्सूक्ष्मो निरवयवः सर्वगत आकाशवदुक्तो जीवैः क्षेत्रज्ञैर्घटाकाशैरिव घटाकाशतुल्य उदित उक्तः । स एवाऽऽकाशसमः पर आत्मा । अथवा घटाकाशैर्यथाऽऽकाश उदित उत्पन्नस्तथा परो जीवात्मभिरुत्पन्नो जीवात्मनां परस्मादात्मन उत्पत्तिर्या श्रूयते वेदान्तेषु सा महाकाशाद्घटाकाशोत्पत्तिसमा न परमार्थत इत्यभिप्रायः । तस्मादेवाऽऽकाशाद्घटादयः संघाता यथोत्पद्यन्त एवमाकाशस्थानीयात्परमात्मनः पृथिव्यादिभूतसंघाता आध्यात्मिकाश्च कार्यकारणलक्षणा रज्जुसर्पवद्विकल्पिता जायन्ते । अत उच्यते घटादिवच्च संघातैरुदित इति । यदा मन्दबुद्धिप्रतिपिपादयिषया श्रुत्याऽऽत्मनो जातिरुच्यते जीवादीनां तदा जातावुपगम्यमानायामेतन्निदर्शनं दृष्टान्तो यथोदिताकाशवदित्यादिः ॥ ३ ॥

सिद्धान्ती—मागच्या कारिकेंत अजाति ब्रह्माचें अकार्पण्य सांगतों, म्हणून आम्ही प्रतिज्ञा केली, तिच्या सिद्धीसाठीं हेतु व दृष्टांत यांची योजना करितों, ती पहा: सर्वश्रेष्ठ परमात्मा हा ज्याअर्थीं आकाशासारखा सूक्ष्म, अवयवशून्य आणि सर्वगामी आहे, त्याअर्थीं तो आकाशासारखा आहे,असें समजलें पाहिजे.म्हणजे आकाशाचीं निरुपाधिक लक्षणें त्याला लागू पडतात, असें समजावें. पण महाकाशापासून जसें घटाकाश उत्पन्न होतेंसें दिसतें, त्याप्रमाणें परमात्म्यापासून जीव—क्षेत्रज्ञ जीव—उत्पन्न होतात, असें क्षेत्रज्ञ जीवाचें म्हणणें आहे. तथापि 'तो हा आकाशासारखा परिच्छेदशून्य परमात्मा आहे.' अशी तैत्तिरीय श्रुति प्रमाण आहे. किंवा या कारिकेच्या पूर्वार्धाचा असाही अर्थ होईल कीं, घटाकाशामुळें जसें आकाश उत्पन्न झालेंसें वाटतें, त्याप्रमाणें जीवात्म्यापासून परमात्म्याचें सामान्यस्वरूप उत्पन्न होतेंसें दिसतें. (सर्व घटाकाशादि मिळून महाकाश उत्पन्न होतें, तसे सर्व जीवात्मे मिळून परमात्मा होतो) आतां श्रुतींमध्यें

'परमात्म्यापासून जीवात्म्याची उत्पत्ति झाली,' अशीं जीं वाक्यें आहेत, त्यांचा इतकाच अर्थ समजावयाचा आहे कीं, महाकाशापासून घटाकाशाची उत्पत्ति होतेशी दिसते, तशीच परमात्म्यापासून जीवात्म्यांची उत्पत्ति होते. म्हणजे घटाकाशाची उत्पत्ति वास्तविक नाहीं, त्याप्रमाणें जीवाची उत्पत्ति वास्तविक नाहीं. महाकाश व घटाकाश एक, तद्वत् परमात्मा आणि जीवात्मा एकच होत. म्हणूनच आकाशापासून जसे घटमठादि संघात उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें आकाशसम परमात्म्यापासून पृथ्वी–वायु–आदि भूतसंघात, मनबुद्धीत्यादि आध्यात्मिकसंघात व कार्यकारणात्मक संघात उत्पन्न होतात. कसे? रज्जूवर सर्पाची भ्रांतिजनक विकल्पना उत्पन्न होते, त्याप्रमाणें, आध्यात्मिक व आधिभौतिक संघात परमात्म्याच्या अधिष्ठानावर भ्रांति होऊन आपल्यास दिसतात. वस्तुतः ते उत्पन्न होतच नाहींत. म्हणून कारिकेंत दृष्टांत देऊन म्हटलें आहे.— 'आकाशोत्पादी घटादिकांप्रमाणें संघातांच्या द्वारें' इत्यादि.

श्रुतीनें तरी अशीं वाक्यें उपयोजिण्याचें प्रयोजन काय? प्रयोजन हें कीं, मंदबुद्धींच्या लोकांस आत्मतत्त्व समजावें यासाठीं,श्रुतीनें आत्म्यापासून जीवांची उत्पत्ति सांगून त्यांची आत्मस्वरूपाकडे दृष्टि वळेल, असें केलें आहे व ही उत्पत्ति कशा प्रकारची आहे, हें समजण्यासाठीं आकाशाची उपमा दिली आहे. (पण आकाशापासून घटाकाशादिकांची उत्पत्ति परमार्थतः होत नाहीं, हें आपण समजतोंच. तसाच जीवात्म्याच्या उत्पत्तीचा वास्तविक प्रकार केवळ भ्रांतिगत होय) ॥ ३ ॥

श्लोक चौथा.

घटादिषु प्रलीनेषु घटाकाशादयो यथा ।
आकाशे संप्रलीयन्ते तद्वज्जीवा इहाऽऽत्मनि ॥ ४ ॥

अन्वय व अर्थः—घटादिषु प्रलीनेषु यथा घटाकाशादयः आकाशे संप्रलीयन्ते (घटादि पदार्थ विध्वंसित झाले असतां जसे घटाकाशादि आकाशामध्यें लीन होतात) **तद्वत् जीवाः इह आत्मनि** (त्याप्रमाणें शरीरादि संघात विनष्ट झाले म्हणजे येथेंच, ह्या आत्मस्वरूपांत, जीवांचा लय होतो) ॥ ४ ॥

यथा घटाद्युत्पत्त्या घटाकाशाद्युत्पत्तिः । यथा घटादिप्रलये घटाकाशादिप्रलयस्तद्वद्देहादिसंघातोत्पत्त्या जीवोत्पत्तिस्तत्प्रलये च जीवानामिहाऽऽत्मनि प्रलयो न स्वत इत्यर्थः ॥ ४ ॥

सिद्धान्ती—घटादिकांची उत्पत्ति झाली म्हणजे घटादि-आकाश उत्पन्न होतें व घटादिकांचा विलय झाला म्हणजे तत्क्षणीं घटाकाशादिकांचा लय महाकाशांत होतो, हें आपण प्रतिदिनीं पाहतों. याच प्रमाणें देहादि संघातांची उत्पत्ति झाली म्हणजे जीवाची उत्पत्ति अथवा आविर्भाव होतो व ते ते संघात विनष्ट झाले म्हणजे तेथें तेथें प्रकट होणारे जीव स्वतः नष्ट न होतां ही आत्मस्वरूपांत जाऊन मिसळतात.

(सारांश, जीवादि स्वतः उत्पन्न होत नाहींत.उपाधि उत्पन्न झाल्या म्हणजे, जीव आविर्भूत होतो व उपाधि नष्ट झाल्या म्हणजे, जीवस्वरूप तिरोधान पावतें. तात्पर्य जीवाचे उत्पत्ति, विनाश औपाधिक (उपाधिजन्य) आहेत.जीव स्वतः उत्पन्न होत नाहीं व स्वतः विनष्ट होत नाहीं. त्याला जन्ममरण उपाधि-संसर्गानें प्राप्त होतें. वस्तुतः जीव आत्मरूप आहे, म्हणून त्याला जन्मादि विकार नाहींत ॥ ४ ॥

श्लोक पांचवा.

यथैकस्मिन्घटाकाशे रजोधूमादिभिर्युते ।
न सर्वे संप्रयुज्यन्ते तद्वज्जीवाः सुखादिभिः ॥ ५ ॥

अन्वय व अर्थः—रजोधूमादिभिः युते एकस्मिन् घटाकाशे यथा सर्वे न संप्रयुज्यन्ते, तद्वत् जीवाः सुखादिभिः (एखादें घटाकाश धूलीनें किंवा धूमानें व्याप्त झालें म्हणून, सर्व घटाकाशें धूलीधूम-संयुक्त होत नाहींत, त्याप्रमाणें एका जीवाला सुखादिकांचा अनुभव आला म्हणजे, सर्व जीव सुखी दुःखी होतात, असें नाहीं) ॥ ५ ॥

सर्वदेहेष्वात्मैकत्व एकस्मिञ्जननमरणसुखादिमत्यात्मनि सर्वात्मनां तत्संबन्धः क्रियाफलसांकर्यं च स्यादिति य आहुर्द्वैतिनस्तान्प्रतीदमुच्यते । यथैकस्मिन्घटाकाशे रजोधूमादिभिर्युते संयुक्ते न सर्वे घटाकाशादयस्तद्रजोधूमादिभिः संयुज्यन्ते तद्वज्जीवाः सुखादिभिः ।

सिद्धांती—आम्हीं आतांच जीवांचें एकत्व दृष्टांतानें स्थापित केलें, त्याविरुद्ध कांहीं द्वैती शंका घेतात कीं ' जर सर्व देहांमध्यें एकाच आत्म्याचें वास्तव्य असेल तर एका देहांतील आत्म्याला–जीवाला–जन्ममरणादि प्रसंग किंवा सुखदुःखादि अनुभव प्राप्त झाला असतां सर्व जीव जन्ममरणांनीं एककालीं पीडित व्हावे व सर्व जीवांस एका सुखीदुःखी जीवाचा सुखदुःखादि अनुभव यावा; पण तसें तर होतेंसें दिसत नाहीं. शिवाय जीवात्मैक्य–वादाचा अंगीकार केल्यास एका जीवानें पुण्यकर्म केलें

असतां सर्व–पापी–जीवांसही एकट्याच्या सत्कर्माचें फल मिळणार व एखाद्यानें पापकर्म केलें असतां सर्वांसच पापदंड भोगावा लागणार; असें होईल! पण हा न्याय नव्हे. सारांश युक्तीला व अनुभवाला एकात्मकवाद संमत होणें शक्य नाहीं.' ह्या शंकेचे निराकरणासाठीं श्रीगौडपादाचार्यांनीं घटाकाशाचा दृष्टांत घेतला आहे. पहा:—आकाश वस्तुतः एकच, पण घटमठादि भेदांनीं घटाकाश, मठाकाश इत्यादि औपाधिक स्वरूपभिन्नता प्राप्त होते. तसेच पुष्कळ घट असतील तर पुष्कळ घटाकाशें उत्पन्न होतात. आतां एका घटांत धूळ जमा झाली किंवा पुष्कळसा धूर ओतला म्हणून सर्व घटांतील घटाकाशें मलीन होत नाहींत, हें आपल्या नित्य अनुभवाला येतें व आपण युक्तीनें ठरवितों कीं, धूमधूल्यादिमलीनता उपाधिजन्य आहे, घटाकाशगत नाहीं. याच न्यायानें व अनुभवाच्या जोरावर आपल्यास असें म्हणतां येतें कीं, एका जीवाला देहादि उपाधींच्या संबंधानें जन्ममृत्यूचे प्रसंग आले किंवा त्याच उपाधींच्या निमित्तानें सुखदुःखादिकांचा अनुभव आला म्हणून सर्व जीवांस तेच प्रसंग किंवा तोच अनुभव येणें शक्य नाहीं. जीव एक असला तरी उपाधी भिन्न भिन्न असतात, म्हणून भिन्न भिन्न अनुभव येतात. युक्तिदृष्ट्या दोन्हींही जन्ममरण व सुखदुःख हे विकार उपाधिगत आहेत, जीवगत नाहींत, असें आमचें म्हणणें आहे.

नन्वेक एवाऽऽत्मा। बाढम्। ननु न श्रुतं त्वयाऽऽकाशवत्सर्वसंघातेष्वेक एवाऽऽत्मेति। यद्येक एवाऽऽत्मा तर्हि सर्वत्र सुखी दुःखी च स्यात्। न चेदं सांख्यचोद्यं संभवति। न हि सांख्य आत्मनः सुखदुःखादिमत्त्वमिच्छति बुद्धिसमवायाभ्युपगमात्सुखदुःखादीनाम्। न चोपलब्धिस्वरूपस्याऽऽत्मनो भेदकल्पनायां प्रमाणमस्ति। भेदाभावे प्रधानस्य पारार्थ्यानुपपत्तिरिति चेत्। न। प्रधानकृतस्यार्थस्याऽऽत्मन्यसमवायात्। यदि हि प्रधानकृतो बन्धो मोक्षो वाऽर्थः पुरुषेषु भेदेन समवैति ततः प्रधानस्य पारार्थ्यमात्मैकत्वे नोपपद्यत इति युक्ता पुरुषभेदकल्पना। न च सांख्यैर्बन्धो मोक्षो वाऽर्थः पुरुषसमवेतोऽभ्युपगम्यते। निर्विशेषाश्च चेतनमात्रा आत्मानोऽभ्युपगम्यन्ते। अतः पुरुषसत्तामात्रप्रयुक्तमेव प्रधानस्य पारार्थ्यं सिद्धं, न तु पुरुषभेदप्रयुक्तमिति।

पूर्व०—पण आत्मा एकच आहे, तेव्हां उपाधिगत एकाचा अनुभव सर्वांस यावा. आत्मा एकच आहेना?

सिद्धान्ती—होय. आत्मा स्वरूपतः एकच आहे, हें खरें; पण आम्हीं आतांच सांगितलेंना कीं, घटाकाश, मठाकाश इत्यादि सर्व आकाशें स्वरूपतः एकच महाकाश

आहेत, त्याप्रमाणें भिन्न भिन्न देहादिसंघातांत भिन्न दिसणारे जीव वस्तुतः भिन्न नसून सर्व आत्मस्वरूपी म्हणजे एकस्वरूपी असून एकच आहेत ! सारांश, आत्मा एकच आहे, हें आम्हीं सांगितलें, तें तुम्हीं ऐकिलें नाहीं काय ?

पूर्व०—आम्हीं ऐकलें. पण आम्हांस आत्मैकत्व संमत नाहीं. कारण आत्मा एकच असेल तर एकाच्या सुखदुःखाप्रमाणें सर्व आत्मे सुखी किंवा दुःखी असावे. पण तसें दिसत नाहीं. म्हणून आम्ही म्हणतों कीं, आत्मा एक नसून भिन्नस्वरूपी जीवानें दृश्यमान होणारे आत्मे अनंत आहेत.

सिद्धान्ती—म्हणजे सांख्यमताचा तुम्ही स्वीकार करणार, असें दिसतें. ठीक आहे. आतां, हें सांख्यमताचें एक तत्त्व ध्यानांत ठेवा कीं, स्वरूपतः आत्म्याला सुख-दुःखादि विकार नाहींत; आत्मा स्वतः निर्विकार आहे आणि त्याला सुखदुःखादि-कांचा जो अनुभव येतो, तो बुद्धीशीं आत्म्याचा समवायसंबंध होतो, म्हणून होय. समजलांत ? शिवाय, उपलब्धि करणें, सुखदुःखादिकांचें ज्ञान करून देणें, हें मात्र ज्याचें स्वरूप आहे, जो स्वतः ज्ञानैकरूप आहे; तो आत्मा भेदात्मक आहे, शुद्धज्ञान निरनिराळ्या स्वरूपाचें असतें, असें सिद्ध करणारें प्रमाणही नाहीं. एवंच सांख्य ' आत्मा स्वरूपतः निर्विकार आहे, ' असें म्हणतात आणि या निर्विकार आत्म्यांत भेद असणें शक्य नाहीं, असें आम्हीं म्हणतों. ' भेद आहे ' असें म्हणणारें सांख्यसंमत एखादें प्रमाण दाखवा, शक्य असेल तर !

पूर्वपक्षी—आम्ही प्रमाण दाखवितों, पहाः-प्रधान म्हणजे सांख्यांची प्रकृति, ही परार्थ म्हणजे पुरुषाच्या कार्याप्रीत्यर्थ आपल्यास समर्पित करीत असते. ती कोणा पुरुषाला भोगप्रवृत्त करिते व कोणाला मोक्षगामी करिते. हें तिचें भिन्न जीवांशीं भिन्न प्रकारचें वर्तन पाहून आम्हीं स्पष्ट म्हणतों कीं पुरुषासाठीं प्रकृति जर भिन्न भिन्न भोग उत्पन्न करित आहे, तर ते भिन्न भिन्न भोग भोगण्याला पुरुषवैचित्र्य हवें आहे, भिन्न भोग दिसतात म्हणून भिन्न पुरुष असले पाहिजेत, हें स्पष्ट आहे, अहो ! भेदच नसतील, आत्मे अनेक नसतील, तर प्रकृतीची परार्थता व्यर्थ व अनुपपन्न होईल ! हेंच आमचें प्रमाण होय.

सिद्धान्ती—हें सर्व नीट आहे. केव्हां ? जेव्हां प्रधानानें निर्माण केलेल्या भोगाप-वर्गदायी पदार्थांशीं (भोग किंवा मोक्ष देणाऱ्या पदार्थांशीं) पुरुषाचा समवायसंबंध होतो, असें ठरेल, तेव्हां तुमची भिन्न पुरुषांची कल्पना ठीक ठरेल.

पूर्वपक्षी—हें समजत नाहीं. आपलें म्हणणें स्पष्ट करा.

सिद्धान्ती—जर प्रधानानें निर्माण केलेला भोगात्मक किंवा मोक्षात्मक पुरुषार्थ निरनिराळ्या पुरुषांशीं भिन्न स्वरूपानें समवेत होत असेल, पुरुषाला स्वरूपतः भोग मिळतात, किंवा स्वरूपतः तो मुक्त होतो, असें असून कांहीं पुरुष स्वरूपतः

भोगात्मक व कांहीं मोक्षात्मक असतात, हें सांख्यमत आहे, असा तुमचा निश्चय असेल, तर प्रधानाचें पारार्थ्य (पुरुषासाठीं कर्म करणें) 'एकच आत्मा आहे' या म्हणण्याशीं जुळत नाहीं. ज्ञानरूप पुरुषासाठीं प्रधान स्वव्यापार करितें व त्याला भिन्न भिन्न भोग समर्पण करितें, असें सांख्य मत असेल, तर आत्मैकत्वाची कल्पना ठीक बसत नाहीं व अनंत भिन्न पुरुष आहेत हें म्हणणें योग्य होतें. पण सांख्यांनीं असें केव्हां तरी म्हटलें आहे काय ? बंध अथवा मोक्ष हे अर्थ पुरुषांशीं समवेत होतात, असें सांख्यांची प्रक्रिया किंवा विचारसरणी सांगतच नाहीं. आत्मे शुद्धज्ञान-मात्र आहेत, असा तर त्यांचा सिद्धांत आहे. आलें लक्षांत ? तेव्हां प्रधानाला त्यांच्या मतामध्यें जें पारार्थ्य आहे, तें केवळ पुरुषाच्या सत्तामात्रानें प्रयुक्त झालेलें आहे. पुरुषाचें अस्तित्व आहे, या सामर्थ्यानें मात्र प्रकृतीला पुरुषशेषत्व प्राप्त होतें, हें ठरतें. पुरुष अनंत आहेत, म्हणून तिला पुरुषशेषत्व येत नाहीं. समजलां ?

(सारांश, पुरुष स्वतः निर्विशेष आहे, त्याला सुख दुःखादि विकार स्वरूपतः होत नाहींत, हा सांख्यसिद्धांत आहे. बुद्धि नामक जड द्रव्याशीं त्याचा संबंध घडला म्हणजे तो सुखदुःखाचा भोक्ता होतो, असें त्यांचें म्हणणें आहे. पण, जड प्रकृतीनें निर्माण केलेल्या अर्थाचा चिन्मय आत्म्याशीं संबंध होणें, अशक्य आहे. असें आहे, तर ज्ञानरूप-मात्र असणाऱ्या आत्म्यांत भेदाची उत्पत्ति होणार कशी ? भेदच अशक्य आहे, तर प्रकृतिकृतीनें एक ज्ञानरूप आत्मा बद्ध होतो, व दुसरा ज्ञानरूपी आत्मा मुक्त होतो, हें म्हणणें व्यर्थ आहे. तात्पर्य आत्मे अनेक आहेत, हें म्हणणें सांख्य-दृष्टीनें व्यर्थ आहे)

अतः पुरुषभेदकल्पनायां न प्रधानस्य पारार्थ्यं हेतुः। न चान्यत्पुरुषभेदकल्पनायां प्रमाणमस्ति सांख्यानाम्। परसत्तामात्रमेव चैतन्निमित्तीकृत्य स्वयं बध्यते मुच्यते च प्रधानम्। परश्चोपलब्धिमात्रसत्तास्वरूपेण प्रधानप्रवृत्तौ हेतुर्न केनचिद्विशेषेणेति। केवलमूढतयैव पुरुषभेदकल्पना वेदार्थपरित्यागश्च। ये त्वाहुर्वैशेषिकादयं इच्छादय आत्मसमवायिन इति। तदप्यसत्। स्मृतिहेतूनां संस्काराणामप्रदेशवत्यात्मन्यसमवायात्।

सिद्धान्ती—याप्रमाणें प्रधानाची परार्थता (पुरुषासाठीं संहतत्वानें असण्याची आवश्यकता) हा कांहीं पुरुषांच्या अनेकत्वाचा हेतु होत नाहीं. (जड प्रधान परार्थ आहे म्हणून जीव अनंत आहेत, असें म्हणतां येत नाहीं.) पुरुष आहे म्हणून प्रधान परार्थ (पुरुषाची सेवा करणारें, पुरुषासाठीं विद्यमान असणारें) आहे, इतकाच सांख्य-प्रक्रियेचा भाग आहे. अर्थातच या प्रधानाच्या पारार्थ्याव्यतिरिक्त दुसरें असें कोणतेंही प्रमाण सांख्यांजवळ नाहीं कीं, जें अनेक पुरुषांचें अस्तित्त्व सिद्ध करण्याला उपयोगी पडेल. एवंच पुरुषभेदाची कल्पना युक्तिशून्य आहे. शिवाय, या कल्पनेचा उपयोग-

ही दिसत नाहीं. कारण, पुरुषाच्या अस्तित्वाचे निमित्तानें मात्र प्रधान हें स्वतःला बद्ध किंवा मुक्त करित असतें, असें त्यांच्याच विचारसरणीनें ठरतें. असें आहे, तर अनेक पुरुषत्वाच्या कल्पनेचें स्वारस्य काय? कांहीं नाहीं.

(याप्रमाणें प्रधान परार्थ आहे व पुरुषाच्या अस्तित्वनिमित्तानें मात्र तें स्वतः बद्ध किंवा मुक्त होतें, म्हणून सांख्यप्रक्रियेंत 'पुरुष अनेक आहेत' असें जें म्हटलें आहे, तें सयुक्तिक नाहीं, असें ठरतें. हा निरीश्वर सांख्यांच्या मताचा विचार झाला)

यावरही कोणी असें म्हणेल कीं, 'प्रधानाचे व्यापार पुरुषाच्या अस्तित्वानें मात्र चालतात, असें नव्हे; तर ते सर्व व्यापार पुरुषोत्तमाच्या अधिष्ठित स्वरूपानें होतात. पण हेंही म्हणणें योग्य नाहीं. कारण, सेश्वर सांख्यप्रवर्तक पतंजली मुनींनीं आपल्या योगप्रक्रियेंत असें ठरविलें आहे कीं परमेश्वराची उपलब्धि होणें, ही जी सत्ता किंवा हें जें अस्तित्व, त्याच्या निमित्तानें मात्र प्रधानांची प्रवृत्ति होते, परमेश्वरामध्यें अस्तित्वाव्यतिरिक्त दुसरा कांहीं धर्म असतो, म्हणून ही प्रवृत्ति होते, असें नाहीं. अर्थातूच यावरूनही पुरुषांचें अनेकत्व प्रस्थापित होत नाहीं. कारण निर्विशेष पुरुषोत्तमाची अधिष्ठात्री सत्ता विशेष भेद करणारच नाहीं. सारांश, 'अनेक पुरुष आहेत' ही कल्पना ब्रह्माज्ञानजनित मोहानें उत्पन्न झाली आहे, म्हणून व 'आत्म्याचें अद्वितीयत्व' हें जें वेदाचें मुख्य रहस्य, त्याचा या कल्पनेनें त्याग करावा लागतो, म्हणून ही कल्पना सर्वथा हेय म्हणजे परित्याज्य आहे.

(येथील प्रवचनाचें तात्पर्य थोडक्यांत असें आहे. भिन्न जीवांस भिन्न सुखदुःखें होतात, हें पाहून सांख्यवादी अनेक आत्मे मानतात. एकच आत्मा असेल तर सर्वकालीं व सर्वस्थलीं सर्व आत्मे सुखी किंवा दुःखी असलें पाहिजेत; पण तसा अनुभव नाहीं. म्हणून आत्मे अनेक आहेत; हें सांख्याचें म्हणणें आहे. आतां, सांख्यमताप्रमाणें आत्मा शुद्ध ज्ञानस्वरूप आहे. तर प्रश्न असा कीं या शुद्ध ज्ञानरूपांत भेद कसा होतो? व भिन्न आत्मे कसे होतात? याला सांख्यवादी प्रत्युत्तर देतो कीं, ज्या अर्थी एकच प्रकृति कोणा आत्म्यास सुखी व कोणास दुःखी करिते, हें आपण पाहतों, त्या अर्थी भिन्न आत्मे आहेत म्हणून भिन्न अनुभव येतो, असें म्हटलें पाहिजे. पण अद्वैतवादी म्हणतों कीं, हें म्हणणें ठीक नाहीं. कारण प्रधानानें उत्पन्न केलेले सुखदुःख शुद्ध ज्ञानरूपी आत्म्याशीं केव्हांहीं एकरूप होण्याचा संभव नाहीं. जर संभवच नाहीं तर आत्मभेद मानण्याचें कारण काय? आतां प्रकृति भिन्न भिन्न व्यवहार करिते, ती आत्मा आहे म्हणून आत्मसत्तेमुळें, करिते. शिवाय बंधमोक्षादि प्रकृतीला होतात, आत्म्याला होत नाहींत, असें सांख्यच म्हणतात. सारांश प्रकृतीनें उत्पन्न केलेलें सुखदुःख किंवा बंधमोक्षादि जर प्रकृतीसच भोगावें लागतें, तर आत्मे अनंत आहेत, मानण्याचें कारणच नाहीं. सारांश, सांख्यांचें आत्मानेकत्व व्यर्थ व अवैदिक आहे).

आत्ममनःसंयोगाच्च स्मृत्युत्पत्तेः स्मृतिनियमानुपपत्तिः । युगपद्वा सर्वस्मृत्युत्पत्तिप्रसङ्गः । न च भिन्नजातीयानां स्पर्शादिहीनानामात्मनां मनआदिभिः संबन्धो युक्तः । न च द्रव्याद्रूपादयो गुणाः कर्मसामान्यविशेषसमवाया वा भिन्नाः सन्ति परेषाम् । यदि ह्यत्यन्तभिन्ना एव द्रव्यात्स्युरिच्छादयश्चाऽऽत्मनस्तथा च सति द्रव्येण तेषां संबन्धानुपपत्तिः । अयुतासिद्धानां समवायलक्षणः संबन्धो न विरुध्यत इति चेत् । न । इच्छादिभ्योऽनित्येभ्य आत्मनो नित्यस्य पूर्वसिद्धत्वान्नायुतसिद्धत्वोपपत्तिः । आत्मनोऽयुतसिद्धत्वे चेच्छादीनामात्मगतमहत्त्ववन्नित्यत्वप्रसङ्गः । स चानिष्टः । आत्मनोऽनिर्मोक्षप्रसङ्गात् ।

सिद्धान्ती—आतां, कणादांचें वैशेषिकमत स्वीकृत करणारे न्यायानुसारी पंडित म्हणतात कीं, 'बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा इत्यादि नऊ गुण आत्मद्रव्याशीं समवेत असतात, आणि गुणांच्या न्यूनाधिक्यतेनें आत्म्याचे अनेक भेद होतात, म्हणजे अनेक आत्मे होतात.' पण हेंही मत युक्तीला पटत नाहीं, म्हणून असत् आहे. कारण स्मरणाचे हेतु जे संस्कार, ते प्रदेशशून्य आत्म्याशीं समवेत कसे होणार ?

(आत्म्याला लांबी, रुंदी, उंची वगैरे कांहीं नाहीं. संस्काराला स्थापित होण्यासाठीं लांबी वगैरे असणारें स्थळ हवें. तेंच नाहीं, तर इच्छादिकांच्या संस्कारांचा व आत्म्याचा समवायसंबंध (एक ठिकाणीं असण्याचा संबंध) कसा जुळावा ? जुळत नाहीं, म्हणून हें मत असत् होय)

पुनः; आत्मा आणि मन यांचा संयोग होतो, तेव्हां सर्व प्रकारचीं ज्ञानें (अनुभव व स्मृति) उत्पन्न होतात, असें वैशेषिकांचें म्हणणें आहे. आतां आत्ममनांचा संयोग झाला म्हणजे ज्ञानाप्रमाणेंच स्मृतिही उत्पन्न झाली पाहिजे. ज्ञानाची उत्पत्ति व्हावी आणि स्मृतीची उत्पत्ति होऊं नये, असा कांहीं प्रतिरोधक नियम नाहीं. तेव्हां ज्ञान आणि स्मृति एककालीं उदित होण्याचा संभव झाला. पण असा तर अनुभव नाहीं. पूर्वदृष्ट वस्तूचें स्मरण होतें, असा अनुभव आहे. म्हणून 'आत्ममनाचा संयोग होऊन स्मृति होते.' हें म्हणणें ठीक नाहीं. शिवाय हा संयोग झाला असतां एका गोष्टीचें स्मरण होतें, तसेंच सर्व वस्तूंचें एककालींच स्मरण व्हावें, असें म्हणण्याचा प्रसंग येतो; पण तसें ही होतांना दिसत नाहीं. म्हणून आत्ममनाचा संयोग होतो, हें म्हणणें योग्य नव्हे.

(सारांश, आत्ममनांचा समवायसंबंध होणें अशक्य आहे, त्याचप्रमाणेंच संयोगसंबंध होणें ही अशक्य आहे. संयोगसंबंध होतो, असें म्हटलें तर वस्तुज्ञानाबरोबरच वस्तु-स्मरण होतें, असें म्हणावें लागेल व एककालींच सर्व वस्तूंचें स्मरण होण्याचा

संभव उत्पन्न होईल ! पण असा अनुभव नाहीं, म्हणून 'आत्ममनांचा संयोग-संबंध असतो' हें म्हणणें युक्तीला जुळत नाहीं.)

सिद्धान्ती—पुनः असें पहा कीं, वैशेषिकांस अभिमत असलेलें सर्वव्यापी 'आत्मे' अणु मनाहून भिन्न जातीचे असतात, आणि ते जड नसल्यामुळें मनादि त्यांस स्पर्श करूं शकत नाहीं. म्हणून आत्मा व मन यांचा संबंध होणें असंभवनीय आहे. जातिभिन्न व गुणभिन्न पदार्थांचा परस्पर संबंध होणें अशक्यच आहे.

पूर्वपक्षी—पण रूपरसादि गुण व कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इत्यादि द्रव्यांपासून अत्यंत भिन्न असतांही द्रव्यांशीं गुणकर्मादिकांचा समवायादि संबंध होतोच कीं नाहीं ?

सिद्धान्ती—हें ठीक आहे. पण तुमचें ' द्रव्य (पृथ्वी, आप् इत्यादि पंचमहाभूतें व आत्मा, दिक् इत्यादि) रूपादि गुणांहून अत्यंत भिन्न नाहीं. ते द्रव्यगुणादि अत्यंत भिन्न (सर्वथा परस्पर विलक्षण) असतील, तर त्यांचा परस्पर संबंध होणें अत्यंत असंभवनीय आहे. तुमचें ' द्रव्य ' व तुमचीं ' गुणकर्मे ' ' पदार्थ ' आहेत, म्हणजे द्रव्याची व गुणकर्मादिकांची ' पदार्थ ' ही एक जाति होते, म्हणून तुमच्या द्रव्याचा व गुणकर्मांचा संबंध होणें, तुमच्या प्रक्रियेनें शक्य होईल कदाचित्; पण आमचा श्रुतिगीत ' आत्मा ' व ' इच्छादि ' आभासिक गुण हे अत्यंत भिन्न आहेत म्हणून त्यांचा संबंधच असत नाहीं. व असा अनर्थकारी सिद्धांत विचारमालिकेंत येतो कीं, त्यामुळें इच्छादिकांस स्वतंत्रता प्राप्त होते, म्हणजे इच्छादि आत्म्यावर अवलंबून असत नाहींत.

पूर्व०—पण परस्पर विरुद्ध असणाऱ्या * ' अयुतसिद्ध ' वस्तूंचा समवायसंबंध होऊं शकतो. ही कांहीं विचाराग्राह्य गोष्ट नाहीं.

सिद्धान्ती—नसेल. पण प्रस्तुतप्रसंगीं त्याचा उपयोग नाहीं. कारण आत्मा व इच्छादि हे अयुतसिद्ध आहेत, असें म्हटलें तर नित्य असणारा आत्मा व अनित्य असणाऱ्या इच्छादि यांची 'अयुतसिद्धि' होते, त्रिकालाबाधित सिद्ध वस्तूची व उत्पन्न विनष्ट होणाऱ्या वस्तूची अयुतसिद्धि होते, असें म्हणावें लागेल ! आत्मा नित्य आहे, व इच्छादि अनित्य आहेत, हें तुम्हां आम्हां दोघांस मान्यच आहे. पुनः आत्मा ' महत् ' म्हणजे विभु आहे, इच्छादि नाहींत. पण यांचीही अयुतसिद्धि होते, असें म्हटलें तर ' आत्मा हा विभु व नित्य आहे ' असें म्हणतांक्षणीं ' इच्छादि ही विभु व नित्य आहेत' असें म्हणावें लागेल ! पण हें तर सर्वथा तुमच्या ही प्रक्रियेस प्रतिकूल म्हणून अनिष्ट आहे. शिवाय, आत्म्याचा व इच्छादिकांचा नित्य संबंध आहे हें गृहीत केलें तर, आत्म्याला मोक्षप्राप्ति होणें केव्हांही शक्य होत नाहीं. कारण आत्मा ही वस्तु घेतली कीं इच्छादि त्याच्याबरोबर येणार व आत्मा ' निरिच्छ ' झाला, असें केव्हांही होऊं न शकल्यामुळें तो केव्हांही मुक्त व्हावयाचा नाहीं, असें होणार !

---

* अयुतसिद्ध म्हणजे परस्पर विलक्षण असणाऱ्या अनेक वस्तूंचें काळस्थलादिप्रसंगीं नित्य साहचर्य असणें.

पण, असा परिणाम होणें तुम्हालाही इष्ट नाहीं. अर्थात् 'अयुतसिद्धी' ही तुमची यक्ति साध्यसाधक नाहीं, असें ठरलें. सारांश, परस्परविलक्षण वस्तूंचा कोणत्याही प्रकारें समवायसंबंध होत नाहीं, हें ठरलें.

समवायस्य च द्रव्यादन्यत्वे सति द्रव्येण संबन्धान्तरं वाच्यं यथा द्रव्यगुणयोः। समवायो नित्यसंबन्ध एवेति न वाच्यमिति चेत्तथा च समवायसंबन्धवतां नित्यसंबन्धप्रसङ्गात्पृथक्त्वानुपपत्तिः। अत्यन्तपृथक्त्वे च द्रव्यादीनां स्पर्शवदस्पर्शद्रव्ययोरिव षष्ठ्यर्थानुपपत्तिः। इच्छाद्यपजनापायवद्गुणवत्त्वे चाऽऽत्मनोऽनित्यत्वप्रसङ्गः। देहफलादिवत्सावयवत्वं विक्रियावत्त्वं च देहादिवदेवेति दोषावपरिहार्यौ। यथा त्वाकाशस्याविद्याध्यारोपितरजोधूममलत्वादि दोषवत्त्वं तथाऽऽत्मनोऽविद्याध्यारोपितबुद्ध्याद्युपाधिकृतसुखदुःखादिदोषवत्त्वे बन्धमोक्षादयो व्यावहारिका न विरुध्यन्ते। सर्ववादिभिरविद्याकृतव्यवहाराभ्युपगमात्परमार्थानभ्युपगमाच्च। तस्मादात्मभेदपरिकल्पना वृथैव तार्किकैः क्रियत इति ॥ ५ ॥

पूर्व०—आमचें म्हणणें असें कीं, द्रव्य व गुण याचा जसा समवायसंबंध होतो, तसा आत्मा व इच्छादि यांचा संबंध व्हावा. म्हणजे 'गुण' द्रव्य नसूनही त्याचा व द्रव्याचा संबंध होतो, तसा आत्मा व इच्छादि यांचा संबंध होतो.

सिद्धान्ती—तसेंही जुळत नाहीं. कारण आत्मा व इच्छादि यांचा जो संबंध होणार, तो संबंधच स्वतः व आत्मा यांच्यामध्यें आणखी एक संबंध मागणार. हा तिसरा संबंध चवथ्याची अपेक्षा करणार व याप्रमाणें अनवस्था उत्पन्न होणार! तुमच्या द्रव्य व गुण यांमधील संबंधालाही हीच अडचण आहे.

पूर्व०—समवाय म्हणजे नित्यसंबंध होय, असें समजा. येथें दुसरा कोणताही इतर संबंध नाहीं, असें म्हणा.

सिद्धा०—आत्मा व इच्छादि यांत समवायसंबंध आहे, नित्यसंबंध आहे—असें म्हटलें कीं, आत्मा व इच्छादि पृथक् आहेत, असें उपपादन करितां येतच नाहीं. तसेंच, द्रव्य व गुणादि हेही पृथक् आहेत, असें म्हणतां नये. अहो! द्रव्य व गुणादि यांमध्यें किंवा आत्मा व इच्छादि यांमध्यें अत्यंत भेद असेल तर समवायसंबंध किंवा संयोगसंबंध होणें शक्यच नाहीं. स्पर्शमान् द्रव्याशीं अस्पृश्य द्रव्याचा संबंध होणें दुरापास्त असलेमुळें संबंध दाखविणारी षष्ठी येथें अनर्थक होते. शिवाय, इच्छादिकांस जन्ममरण आहे. त्या उद्भूत होतात व निरस्त होतात. उद्भवणें व अस्तंगत होणें हे इच्छादिकांचे स्वाभाविक धर्म आहेत. तेव्हां हे इच्छादि हे नित्य व एकस्वरूपी आत्म्याचे गुण होणें शक्य नाहीं. शक्य आहे, असें म्हणाल तर, इच्छादि गुण असणारा देह जसा अनित्य आहे,

तसा आत्मा अनित्य आहे, असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. झालें! याप्रमाणें देह जसा सावयव व विकारशील आहे, तसाच आत्मा आहे, असें म्हणणें भाग पडेल! सारांश, इच्छादि आत्मगुण आहेत, असें म्हणतांक्षणीं तो सावयवत्व व विकार्यत्व या दोषांनीं विशोभित होईल. सारांश, आत्मा इच्छादि गुणवान् नाहीं, म्हणून तुमच्या मतानेंही या उभयतांत समवायसंबंध आहे, असें म्हणतां येत नाहीं.

पूर्वपक्षी—तर मग निरिच्छ आत्म्याला बंधमोक्ष इत्यादि कांहींच नाहीं, असें झालें व मोक्षशास्त्राचीं सर्व पुस्तकें गंगार्पण करण्याची वेळ आली!

सिद्धान्ती—स्वरूपतः आत्मा निरिच्छ व निर्गुणच आहे. त्याला बंधमोक्ष इत्यादि कांहीं नाहीं. हें खरें. पण स्वच्छ व निर्मळ आकाशस्वरूपांतही आपल्यास आपल्या अज्ञानानें धूळ, धूर, मल इत्यादि दिसतात व आकाश 'मळीण व गलिच्छ' आहे, असा आपण अज्ञानानें त्या शुद्धस्वरूपावर आरोप करितों. त्याप्रमाणें शुद्ध आत्मस्वरूपावर ही आपण अविद्येनें बुद्धिआदि उपाधींचा आरोप करितों व या उपाधींच्या द्वारा तो शुद्ध आत्मा सुख-दुःखादि दोषवान् आहे, असें म्हणतोंच. तेव्हां बुद्ध्यादिउपाधिकृत सुखदुःखादिकांची, अर्थात् अज्ञानाची, निवृत्ति करण्यासाठीं व्यवहारांत बंधमोक्षादिकांचा व शास्त्रांचा उपयोग असतोच असतो. व्यवहारांत स्पष्ट अवश्य असणारीं व मोक्षमार्ग सांगणारीं शास्त्रें व आत्मा यांमध्यें मुळींच विरोध नाहीं.

शिष्य०—व्यवहार हा मायेनें उत्पन्न केला आहे, हें मत सर्व प्रकारच्या वादीप्रतिवादींनीं स्वीकृत केलें आहे. परमार्थामध्यें व्यवहार आहे, असें कोणताही वादी म्हणत नाहीं.

सिद्धान्ती०—आमचें ही तेंच म्हणणें आहे. असो; व्यवहारच जर अविद्याजन्य आहे, तर व्यवहारांत उपाधीनें उत्पन्न होणारी आत्मभेदकल्पना (अनेक आत्मे आहेत ही कल्पना) परमार्थवादांत नेण्याचें कारण कांहीं नाहीं. म्हणून आम्ही म्हणतों कीं, आत्मभेदाची कल्पना तार्किकांनीं परमार्थवादांत, स्वीकृत केली आहे, ती व्यर्थ व अवैदिक आहे.

(सेश्वर व निरीश्वर सांख्यांचा समाचार घेतल्यावर वैशेषिकांचा पक्ष उभा करून तो आचार्यांनीं निराकृत केला आहे. वैशेषिक संप्रदायांतही अनेक आत्मे मानण्याची चाल आहे. आकारशून्य आत्म्याचा व साकार इच्छादिकांचा संबंध होऊन आत्म्यांस सुखदुःख होतें, सुखदुःख भिन्न म्हणून आत्मे भिन्न, असें वैशेषिक समजतात. याला उत्तर इतकेंच; साकाराचा निराकाराशीं कोणताही संबंध होणें शक्य नाहीं. झालाच तर आत्मा तरी अनित्य होईल किंवा इच्छादि नित्य होतील. दोन्ही पक्ष अवास्तविक आहेत, म्हणून संबंध होत नाहीं आणि संबंध नाहीं म्हणून आत्मभिन्नता मानण्याचें प्रयोजन नाहीं) ॥ ५ ॥

श्लोक सहावा.

रूपकार्यसमाख्याश्च भिद्यन्ते तत्र तत्र वै।
आकाशस्य न भेदोऽस्ति तद्वज्जीवेषु निर्णयः ॥ ६ ॥

अन्वय व अर्थः—तत्र तत्र रूपकार्यसमाख्याः च भिद्यन्ते वै (त्या त्या व्यवहारविषयांत मात्र रूप, कार्य व नाम हीं भिन्न भिन्न प्रकारचीं असतात) **आकाशस्य भेदः न अस्ति** (पण महाकाशांत भेद असत नाहीं) **तद्वत् जीवेषु** (ह्याचप्रमाणें जीवजीवांत भेद असत नाहीं) **निर्णयः** (हा निर्णय होय)

सारांश, घटाकाश, मठाकाश, इत्यादि परिच्छिन्न आकाशांत घटमठादिकांच्या उपाधींमुळें भिन्न नामें, भिन्न रूपें व भिन्न कार्यें दिसतात, त्याप्रमाणें भिन्न भिन्न देह धारण करणाऱ्या जीवांत भेद दिसतो, हें खरें. पण आकाशस्वरूपांत जसा भेद नाहीं, त्याप्रमाणें जीवस्वरूपांत भेद नाहीं. सर्व भेद उपाधींमुळें होतो, हा सिद्धान्त होय ॥ ६ ॥

कथं पुनरात्मभेदनिमित्त इव व्यवहार एकस्मिन्नात्मन्यविद्याकृत उपपद्यत इति । उच्यते । यथेहाऽऽकाश एकस्मिन्घटकरकापवरकाद्याकाशानामल्पत्वमहत्त्वादिरूपाणि भिद्यन्ते तथा कार्यमुदकाहरणधारणशयनादिसमाख्याश्च घटाकाशकरकाकाश इत्याद्यास्तत्कृताश्च भिन्ना दृश्यन्ते । तत्र तत्र वै व्यवहारविषय इत्यर्थः । सर्वोऽयमाकाशे रूपादिभेदकृतो व्यवहारो न परमार्थ एव । परमार्थतस्त्वाकाशस्य न भेदोऽस्ति । न चाऽऽकाशभेदनिमित्तो व्यवहारोऽस्त्यन्तरेण परोपाधिकृतं द्वारम् । यथैतत्तद्वद्देहोपाधिभेदकृतेषु जीवेषु घटाकाशस्थानीयेष्वात्मसु निरूपणात्कृतो बुद्धिमद्भिर्निर्णयो निश्चय इत्यर्थः ॥ ६ ॥

शिष्य—आतां, 'आत्मा एकच आहे, असें मानिलें तर, व्यवहाराची उपपत्ति जुळत नाहीं. आत्मे अनेक आहेत, असें समजलें म्हणजे 'हा मी, हा तूं' इत्यादि व्यवहाराची संगति लागते. पण अशी संगति, एकच आत्मा आहे, सर्व व्यवहार अविद्याकृत म्हणजे मायाकृत आहे, असें म्हणून लागत नाहीं. व्यवहाराची संगति लावणें इष्ट आहे, म्हणून आत्मभेद मानिलाच पाहिजे.

सिद्धान्ती—अरे! आकाश तर एकच आहे. त्यांत कोठेंही भेदाला जागा नाहीं. होयना! तथापि घटाकाश, पात्राकाश मठाकाश, (किंवा निजा-बसावयाची खोली असते

तेथील आकाश) इत्यादि भिन्न भिन्न आकाशें आहेत.' असा आपला व्यवहार रोज धडाक्यानें चालतो. आकाशाला लहान मोठीं रूपें आहेत, असें आपण म्हणतों, इतकेंच नाहीं तर, उदकाचें हरण करणें (उदक काढणें) धान्यादिकांचें ग्रहण करणें व निद्रास्थानीं उपयोगी पडणें, इत्यादि कार्यास उपकारक होणारें घटमठादि आकाश आहे, भिन्न भिन्न कार्यें त्या त्या भिन्न आकाशांकडून होतात असेंही आपण समजतों, व या आकाशाचीं नामकरणेंही करितों नाहीं बरें ? याप्रमाणें रूप, कार्य व नाम या द्वारांनीं आकाशें भिन्न आहेत, अशा समजुतीनें आपला भिन्नविषयक व्यवहार चालतो. पण हा व्यवहार झाला म्हणून आकाश आपलें एकत्व सोडित नाहीं; आपण येथें असें समजतों कीं, हा आपला भिन्न व्यवहार भिन्न भिन्न रूपादिकांमुळें होतो, आकाशामुळें नाहीं. वस्तुस्थिति पाहिली असतां, आकाशांत भेद नाहीं. पण भिन्न व्यवहार होतो, तो अर्थातच रूपादिकांच्या भेदामुळें होतो, असें आपण ठरवितों. घटमठादि उपाधि भिन्न असल्या म्हणजे, घटाकाश, मठाकाश इत्यादि भिन्न आकाशांचा भास, म्हणजे व्यवहार होतो. इतरथा नाहीं. म्हणून आकाशविषयक व्यवहार उपाधिकृत आहे, असें ठरतें. याप्रमाणें एक आकाश असतांहीं उपाधि-भेदामुळें भिन्न व्यवहार होतो व व्यवहारांत त्याची संगति खाशी लागते. हाच न्याय प्रस्तुतप्रकरणीं लागू करावयाचा आहे. येथें घमठादि आकाशाचे ठिकाणीं भिन्नभिन्न देहाच्या उपाधींनीं निरूपित होणाऱ्या भिन्नभिन्न जीवाची योजना विचारतः केली म्हणजे झालें. तात्पर्य, देहादि उपाधी भिन्न असतात, म्हणून भिन्न जीव प्रत्ययास येतात. याचा अर्थ भिन्न जीव आहेत, असें नव्हे. आत्मा एकच आहे, तेथें भेद नाहीं. भेद जो दृष्टोत्पत्तीला येतो, तो भिन्न उपाधींमुळें होय. सारांश रूपादिकांनीं एकच आकाश निरनिराळ्या स्वरूपांत दिसतें, तद्वत एकच आत्मा देहादि भिन्न उपाधींनीं अनेक आहे, असा भास होतो. पण ज्या महापुरुषांनीं वैदिक मार्गानें व पूर्ण निरूपण करून सुपूर्त विचार केला आहे, त्यांचा असा निश्चित निर्णय आहे कीं, आत्मा एकच पण उपाधिभिन्नतेनें तो अनेक आहे, असा भास होतो ॥६॥

श्लोक सातवा.

नाऽऽकाशस्य घटाकाशो विकारावयवौ यथा ।
नैवाऽऽत्मनः सदा जीवो विकारावयवौ तथा ॥ ७ ॥

अन्वय व अर्थः—यथा आकाशस्य घटाकाशः विकारावयवौ न (महाकाशाचा घटाकाश हा विकार नाहीं व अवयवही नाहीं) **तथा आत्मनः सदा जीवः नैव विकारावयवौ** (त्याप्रमाणें निरंतर एक स्वरूपानें

असणारा जीवात्मा हा आत्म्याचा विकार नसतो किंवा त्याचा एकदेशी अवयवही नसतो)

सारश जीव हा आत्म्याचें कार्य नव्हे, किंवा त्याचा एकदेशी भाग ही नव्हे. जीव व आत्मा एकच होत. त्यांत भेद नाहीं ॥ ७ ॥

ननु तत्र परमार्थकृत एव घटाकाशादिषु रूपकार्यादिभेदव्यवहार इति। नैतदस्ति। यस्मात्परमार्थाकाशस्य घटाकाशो न विकारः। यथा सुवर्णस्य रुचकादिर्यथा वाऽपां फेनबुद्बुदाहिमादिः। नाप्यवयवो यथा वृक्षस्य शाखादिः। न तथाऽऽकाशस्य घटाकाशो विकारावयवौ यथा तथा नैवाऽऽत्मनः परस्य परमार्थसतो महाकाशस्थानीयस्य घटाकाशस्थानीयो जीवः सदा सर्वदा यथोक्तदृष्टान्तवन्न विकारो नाप्यवयवः। अत आत्मभेदकृतो व्यवहारो मृषैवेत्यर्थः ॥ ७ ॥

पूर्वपक्षी—मला वाटतें कीं, घटाकाशादिकांचे ठिकाणीं जो रूपादि भिन्न व्यवहार होतो, तो वस्तुतः आकाश-भेद आहे, म्हणून होतो. तसाच वस्तुतः जीवभेद आहे, म्हणून भिन्न देहादि निर्माण होतात. सारांश देहादि जीवभेद उत्पन्न करित नाहींत, तर जीवभेद आहे, म्हणून देहादि निर्माण होतात.

सिद्धान्ती—नाहीं नाहीं. पहा कीं, सोन्याचा हार किंवा अंगठी हा जसा सोन्याचा विकार आहे, किंवा फेस, बुडबुडा किंवा बर्फ हे जसे जळाचे विकार आहेत, तसा घटाकाश हा महाकाशाचा विकार नाहीं. म्हणजे सोन्याला किंवा पाण्याला कांहीं विकार होऊन त्यांचें निराळें स्वरूप घटतें, तसा निःस्वरूप आकाशाचा प्रकार नाहीं. घट काढून घेतला कीं घटाकाश नष्ट होतें. तेथें आकाशाच्या मूळ रूपांत विकार होणें शक्यच नाहीं. याचप्रमाणें घटाकाश हा मठाकाशाचा अवयवही नाहीं. वृक्षाचे जसे शाखादि अवयव असतात, तसाही प्रकार—आकाशासंबंधें नाहीं. सारांश, आकाशांत किंवा आकाशाच्या स्वरूपांत कांहीं विकृति होऊन घटाकाशादि उत्पन्न होतात, असें नाहीं; अथवा आकाश हें अनेक अवयवांनीं घटित होत नाहीं, म्हणून घटाकाशादि त्याचे अवयवही होत नाहींत. तात्पर्य, सर्व लोकांच्या मतानें स्वरूपतः आकाश निर्विकार व निरवयव आहे, म्हणून घटाकाशादि त्याचे विकार नव्हत किंवा त्याचे अवयवही नव्हत, असें आपण म्हटलें पाहिजे. असाच विचार प्रस्तुत प्रकरणींही करावयाचा आहे. दृष्टांतांतील महाकाश म्हणजे द्रार्ष्टांतांतील परमात्मा होय. हा नित्य म्हणजे त्रिकाळीं सत्स्वरूप, निरंश व निर्विकार आहे, असें श्रुतींचें एककंठानें सांगणें आहे. तेव्हां घटाकाशादि जसे महाकाशाचे अवयव नव्हेत,

किंवा विकारही नव्हेत, तर ते स्वरूपतः महाकाशच होत, त्याप्रमाणें जीव हाही परमात्म्याचा विकार किंवा अवयव नसून परमार्थतः तो परमात्मरूपच आहे. अतएव आत्मभेद मृषा (मिथ्या) आहेत, असें ठरतें. अर्थातच आत्मभेदामुळें झालेला व्यवहारही मिथ्याच होतो. तात्पर्य, व्यवहारभेद होतो, तो आत्मभेदामुळें नव्हे, तर उपाधिभेदांमुळें भिन्न व्यवहार होतो. उपाधी परमार्थरूपी नाहींत, अनित्य अथवा मिथ्या आहेत, म्हणून उपाधिजन्य व्यवहारही सत्स्वरूपाचा नसून मिथ्या आहे, असें ठरतें ॥ ७ ॥

श्लोक आठवा.

यथा भवति बालानां गगनं मलिनं मलैः ।
तथा भवत्यबुद्धानामात्माऽपि मलिनो मलैः ॥ ८ ॥

अन्वय व अर्थः—यथा बालानां गगनं मलैः मलिनं भवति, तथा अबुद्धानां आत्मा अपि मलैः मलिनः भवति (लहान लहान अर्भकें ज्याप्रमाणें गगनावर मलाचा आरोप करून तें मलीन आहे, असें म्हणतात, त्याप्रमाणें जे अविवेकी आहेत, ते म्हणतात कीं शुद्ध आत्मस्वरूपही पुण्यपापादिकांनीं लिप्त होतें)

सारांश, स्वरूपतः आकाश मलीन होणें जसें असंभवनीय त्याप्रमाणें आत्माही पापपुण्याच्या लेपानें विकृत होणें अशक्य आहे. तो मलीन होतो, हें अप्रबुद्ध लोकांचें म्हणणें आहे. हें त्याज्य होय ॥ ८ ॥

यस्माद्यथा घटाकाशादिभेदबुद्धिनिबन्धनो रूपकार्यादिभेदव्यवहारस्तथा देहोपाधिजीवभेदकृतो जन्ममरणादिव्यवहारस्तस्मात्तत्कृतमेव क्लेशकर्मफलमलवत्त्वमात्मनो न परमार्थत इत्येतमर्थं दृष्टान्तेन प्रतिपिपादयिषन्नाह । यथा भवति लोके बालानामविवेकिनां गगनमाकाशं घनरजोधूमादिमलैर्मलिनं मलवन्न गगनं मलवद्याथात्म्यविवेकिनाम् , तथा भवत्यात्मा परोऽपि यो विज्ञाता प्रत्यक्क्लेशकर्मफलमलैर्मलिनोऽबुद्धानां प्रत्यगात्मविवेकरहितानां नाऽऽत्मविवेकवताम् । न ह्यूषरदेशस्तृड्वत्प्राण्यध्यारोपितोदकफेनतरङ्गादिमांस्तथा नाऽऽत्माऽबुधारोपितक्लेशादिमलैर्मलिनो भवतीत्यर्थः ॥ ८ ॥

सिद्धान्ती—याप्रमाणें घटाकाशादि आपली अज्ञानी भेदबुद्धि असते, म्हणून घटाकाशादि पात्राकाशादि रूप परिमाणात्मक व्यवहार होतो, असें आपण पाहिलें, तसेंच वस्तुतः महाकाशाला रूपादि भेद नाहींत, ते सर्व उपाधिजन्य आहेत, असें-ही आपण समजून घेतलें. त्याचप्रमाणें देहादि उपाधींनीं भासमान होणारा जीव-भेद आहे, त्यामुळें जीवाला जन्ममरणादि व्यवहार उत्पन्न होतातसें भासतें. जीव म्हणजे आत्मा. अर्थात् जीवाला (आत्म्याला) सुख-दुःखात्मक कर्मफलांचा सारांश मलीनत्वाचा, विकार्यत्वाचा स्वीकार करावा लागतो, हा भास अज्ञानामुळें उत्पन्न झालेल्या देहादि उपाधींनीं प्रेरित झालेल्या जीवाच्या अज्ञानामुळें होय. स्वयंप्रकाशी शुद्ध आत्मा ज्ञानाज्ञानाकृत कर्माच्या क्लेशादिकांपासून सर्वथा अलिप्त असतो. स्वरूपतः जीवाला सुखदुःखादि क्लेश होणें किंवा मलीनत्व येणें शक्यच नाहीं.

शिष्य०—पण क्लेश होतात, हा तर अनुभव आहे.

सिद्धान्ती—होय. अनुभव आहे खरा; पण कोणाला ? अज्ञानी पुरुषाला.

शिष्य०—हें कसें तें उदाहरण देऊन सांगावें.

सिद्धान्ती—अरे ! लहान मुलें किंवा अज्ञानी (अविवेकी) पुरुष उन्हाळ्यांतील वावटळ किंवा पावसाळ्यांतील धुकें पाहून काय म्हणतात बरें ? ते म्हणतात कीं 'पहा; हें आकाश दाट धुळीनें मलीन झालें आहे किंवा धुक्यानें अगदीं भरून जाऊन अस्वच्छ झालें आहे.' स्वच्छ आकाश धुळीनें किंवा धूमानें मलीन होणें शक्यच नाहीं. पण हें समजतें विवेकी पुरुषास; अज्ञान्याला हें काय होय.' 'आकाशच मळकट आहे' असें तो म्हणावयाचाच. ह्याच न्यायानें आपल्यास असें म्हणतां येईल कीं, शुद्ध ज्ञानरूप जो परमात्मा (म्हणजे प्रत्यगात्मा) तोही अबुद्धांच्या म्हणजे अज्ञानी लोकांच्या, नित्यानित्यविवेक ज्यांस नाहीं, त्या अप्रबुद्ध लोकांच्या, सारांश आत्मानात्मविवेकशून्य पुरुषांच्या दृष्टीला– हा शुद्ध ज्ञानरूप आत्मा– क्लेशयुक्त कर्मफलांनीं लिप्त झालेला व मलीन असा दिसतो. पण ज्यांनीं आत्मानात्मविवेक करून आत्मस्वरूप समजून घेतलें आहे, त्या लोकांस आत्मस्वरूपाचें शुद्धत्व, ज्ञानरूपत्व व स्वयंप्रकाशत्व उत्तमप्रकारानें समजलें असतें. म्हणून त्या लोकांस आत्मस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान होतें. त्यांस आत्मा निर्लेप आहे, असेंच दिसतें.

शिष्य०—हें ठीक. पण या शुद्ध आत्म्यालाही कर्मफलाचें मलीनत्व भोगावें लागतें, हा बरीक अनुभव आहे.

सिद्धांती—असें काय ? अरे ! तृष्णेनें पीडलेल्या प्राण्यानें एखाद्या सूर्यकिरणांनीं संतप्त झालेल्या वालुकामय प्रदेशावर उदकाचा, फेनाचा किंवा लहरींचा आरोप केला, व तो रुक्ष प्रदेश जलमय आहे, असें म्हटलें, म्हणून तो प्रदेश उदकमय होतो कीं काय ? येथें जसा उदकाचा संभव अशक्य, तसाच आत्म्याचे ठिकाणीं कर्मलेप होणें अशक्य होय. अज्ञानी लोक आत्मा लिप्त होतो, असें म्हणतात; म्हणोत बिचारे ! पण

ते म्हणतात किंवा अनुभव येतो असें त्यांस वाटतें, म्हणून शुद्ध व निर्लेप आत्मा कर्मक्लेशादिकांनीं थोडाच लिप्त होणार आहे ? तात्पर्य, अज्ञानी लोकांचा अनुभव अज्ञानजन्य आहे ॥ ८ ॥

श्लोक नववा.

मरणे संभवे चैव गत्यागमनयोरपि ।
स्थितौ सर्व-शरीरेषु आकाशेनाविलक्षणः ॥ ९ ॥

अन्वय व अर्थः—**मरणे, संभवे च एव, गत्यागमनयोः अपि, स्थितौ, सर्वशरीरेषु आकाशेन अविलक्षणः** (मरण असो, उत्पत्ति होवो, जाण्यायेण्याचा प्रसंग असो, किंवा कांहीं स्थितींत राहण्याचें असो, सर्व शरीरांत राहणाऱ्या आकाशाप्रमाणेंच आत्मा निर्विकार आहे)

सारांश सर्वव्यापी आकाशाला जन्म नाहीं, मरण नाहीं, जाणें येणें नाहीं, किंवा एकाच शरीरांत राहणें नाहीं. त्याप्रमाणें सर्व प्रकारच्या शरीरांत अस्तित्व रूपानें वास्तव्य करणाऱ्या निर्विकार आत्म्याला उत्पत्तिस्थिति व लय हे विकार होत नाहींत. आकाशाप्रमाणें तो निर्विकार आहे, ॥ ९ ॥

पुनरप्युक्तमेवार्थं प्रपञ्चयति-घटाकाशजन्मनाशगमनागमनस्थितिवत्सर्वशरीरेष्वात्मनो जन्ममरणादिराकाशेनाविलक्षणः प्रत्येतव्य इत्यर्थः ॥ ९ ॥

शिष्य०—भगवन् ! आपण कांहीं म्हणा, पण आपलें म्हणणें अथवा हा अद्वैत-सिद्धांत धर्मशास्त्राच्या विरुद्ध तरी खास आहे. पुण्यानें आत्मा स्वर्गास जातो, पापी आत्मा नरकांत जातो, असें धर्मशास्त्राचें नित्य सांगणें आहे.

सिद्धान्ती०—तेंच स्पष्ट करण्यासाठीं व मागील सिद्धांत विशेष स्पष्ट करण्यासाठीं श्रीमदाचार्यांनीं या कारिकेची योजना केली आहे. पहा; घटाकाश म्हणजे महाकाश होय, असें आपण ठरविलें आहे. आतां आपण घट नवा केला किंवा असलेला फोडला, अथवा इकडचा घट तिकडे नेला म्हणून त्यांतील आकाशाची उत्पत्ति आपण केली किंवा त्याचा नाश केला, अथवा इकडचें आकाश तिकडे नेलें व तिकडचें इकडे आणिलें असें आपण म्हणतों काय ? नाहीं. कारण, सर्वव्यापी नित्य आकाशाला उत्पत्ति, नाश किंवा गमनागमन असणें शक्य नाहीं. तद्वतच नित्य व सर्वव्यापी परमात्म्यासंबंधें आपण विचार केला पाहिजे. आत्मा एक, एकरूप, शुद्ध व मुक्त आहे. तो सर्वव्यापी आहे. तेव्हां

आकाशसदृश असणाऱ्या परमात्म्याला जन्ममरणाचो किंवा गमनागमनाची शक्यता असणें केवळ असंभवनीय आहे. आतां धर्मशास्त्र स्वर्गनरकादिकांचा उल्लेख करितें, तें कोणच्या दृष्टीनें ? अज्ञानाच्या दृष्टीनें. बाबा ! समजून ठेव कीं अज्ञानाच्या उपाधींनीं ग्रस्त झालेल्या जीवाला स्वर्गादिलोकांत जाऊन तेथील सुखदुःखें भोगावीं लागतात. पण हा त्याच्या अज्ञानाचा परिणाम आहे व अज्ञान आहे, तावत्काल ' मी सुखदुःखी आहें ' असें त्यास भानही असेल. पण हें सुखदुःख अथवा सुखदुःखांचा आभास अज्ञानजन्य आहे. आत्मारामाला या सुखदुःखाचा यत्किंचित्‌ही लेप होत नाहीं. मलविरहित आकाश जसें निर्लेप, तसाच आत्माही निर्लेप असतो व तें जसें कोठें जात येत नाहीं, तसाच आत्माही कोठें जात येत नाहीं. तो सर्वत्र एकरूप असून सर्वथा अलिप्त आहे. समजलें ! धर्मशास्त्राचा उदय अज्ञानी लोकांचें समाधान करून व त्यांची श्रद्धा संपादून घेऊन त्यांच्या अज्ञाननिरसनासाठीं व चित्तशुद्धीसाठीं झाला आहे ॥९॥

श्लोक दहावा.

संघाताः स्वप्नवत्सर्वे आत्ममायाविसर्जिताः ।
आधिक्ये सर्वसाम्ये वा नोपपत्तिर्हि विद्यते ॥ १० ॥

अन्वय व अर्थः—सर्वे संघाताः स्वप्नवत् आत्ममायाविसर्जिताः (शरीरमनादि जे संघात आहेत, ते सर्व स्वप्नवत् असून परमेश्वराच्या मायेनें भासमान होत असतात) **आधिक्ये, सर्वसाम्ये वा, उपपत्तिः हि न विद्यते** (कारण या संघातांचा अधिकपणा दिसो किंवा सर्वत्र समस्थिति असो, त्यांची पारमार्थिक उपपत्ति केव्हांही होत नाहीं) ॥१०॥

घटादिस्थानीयास्तु देहादिसंघाताः स्वप्नदृश्यदेहादिवन्मायाविकृतदेहादिवच्चाऽऽत्ममायाविसर्जिता आत्मनो मायाऽविद्या तया प्रत्युपस्थापिता न परमार्थतः सन्तीत्यर्थः । यद्याधिक्यमधिकभावस्तिर्यग्देहाद्यपेक्षया देवादिकार्यकारणसंघातानां यदि वा सर्वेषां समतैव नैषामुपपत्तिं संभवः सद्भावप्रतिपादको हेतुर्विद्यते । नास्ति हि यस्मात्तस्मादविद्याकृता एव न परमार्थतः सन्तीत्यर्थः ॥ १० ॥

पूर्वपक्षी—असो; अज्ञान व तत्कृत उपाधी सत्य आहेत व तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें आत्मा सत्य आहे. दोन सत्यें किंवा द्वैत सिद्ध आहे. म्हणून अद्वैत मिथ्या होय !

सिद्धान्ती—असें काय ? दृष्टांतांतील घटस्थानीं असणारे देहादि संघात, व त्याचप्रमाणें अज्ञान व तज्जन्य उपाधि हीं सर्व स्वप्नांत दिसणाऱ्या देहाप्रमाणें किंवा एखाद्या जादूगारानें निर्माण केलेल्या शरीराप्रमाणें मिथ्या आहेत आणि परमात्म्याच्या मायेनें या सर्वांची उत्पत्ति झालीशी दिसते, असें आपण वैतथ्यप्रकरणांत ठरविलें नाहीं काय ? या मायेच्या विलासांत भासणाऱ्या वस्तूंस पारमार्थिक अस्तित्व असणार कोठचें ? बोलून चालून माया मिथ्या व तद्भासित पदार्थही मिथ्याच होत. मग त्यांस सत्यत्व येणार कोठून व दोन सत्यें प्राप्त होणार कशीं ? सत्य तेथून एकच असणार.

पूर्वपक्षी—बरें, सर्व देहादि संघात सारखे योग्यतेचे आहेत, तर देवादिकांचे देह पूज्य कां व पशुपक्ष्यादिकांचे देह निंद्य कां बरें ?

सिद्धान्ती—फिरून आपलेंच ! अहो ! पशुपक्ष्यादि देहांच्या अपेक्षेनें-दृष्टीनें-देवादिकांचे देहांस (कार्यकारणानें उत्पन्न झालेल्या शरीरसंघातांस) श्रेष्ठ मानणारे लोक कोण? अज्ञानी लोक. तसेंच त्यांचा उद्धार व्हावा एतदर्थ निर्माण झालेलें धर्मशास्त्र काय करितें ? पहा कीं, अज्ञान्यांस उद्धरणाचा मार्ग सांपडावा व त्यांचा व्यवहार चित्त-शुद्ध्यात्मक व्हावा; या सद्धेतूनें प्रेरित झालेलीं हीं धर्मशास्त्रें अज्ञान्यांस समजेल अशा दृष्टीनें मात्र श्रेष्ठ-कनिष्ठ-भावांचा उल्लेख करितात. समजलें ? पण सर्व देहादि पंचमहाभूतात्मक आहेत व सर्व मायाग्रस्त जीव सत्त्वादि गुणांनीं परिवेष्टित आहे, असा विचार करून ज्ञानी लोक परमार्थांत सर्व देहांस समानच लेखितात. असें जरी आहे, व्यवहारांत कमी-अधिकपणा व परमार्थांत समता जरीं आहेत, तथापि वास्तविक पाहिलें असतां ' हे देहादि संघात सत्य आहेत, ' असें परमार्थदृष्टीला प्रत्यक्ष दिसत नाहीं, किंवा हेतुपूर्वक अनुमानही करितां येत नाहीं. श्रुतिही देहादिसंघात आहेत, असें सांगत नाहीं. याप्रमाणेंच इतर प्रमाणांची स्थिति. तेव्हां कोणत्याही प्रमाणानें ' देहादि आहेत ' असें प्रतिपादितां येत नाहीं. अर्थात् ' ते नाहींत असेंच समजलें पाहिजे. पण ' नसून-ही भासतात ' तेव्हां त्यांची उत्पत्ति अविद्याकृत आहेत व अविद्या तर मिथ्या म्हणून तेही मिथ्या असले पाहिजेत. ध्यानांत ठेवा कीं, जी वस्तु परमार्थतः सत्य असते, ती स्वतंत्र असते. तिला कार्यकारणादि संबंध नसल्यामुळें ती परतंत्र असत नाहीं. देहादि कार्यकारणात्मक म्हणून परतंत्र अथवा अनित्य म्हणजे असत्य होत ॥ १० ॥

श्लोक अकरावा.

रसादयो हि ये कोशा व्याख्यातास्तैत्तिरीयके ।
तेषामात्मा परो जीवः खं यथा संप्रकाशितः ॥ ११ ॥

अन्वय व अर्थः—तैत्तिरीयके हि ये रसादयः कोशाः व्याख्याताः (तैत्तिरीयक उपनिषदांत जे रसादि पंचकोश विशेषानें

सांगितले आहेत) **तेषां आत्मा परः जीवः संप्रकाशितः, यथा खं** (त्या सर्व कोशांचा परम आधार, परमजीव म्हणजे आत्मा होय, हें येथें आम्हीं व तेथें त्या त्या उपनिषदांत सांगितलेंच आहे. आकाशादि दृष्टांत देऊन आत्म्याचें एकत्व तेथें व आम्हीं येथें सिद्ध केलें आहे ॥ ११ ॥

उत्पत्त्यादिवर्जितस्याद्वयस्यास्याऽऽत्मतत्त्वस्य श्रुतिप्रमाणकत्वप्रदर्शनार्थं वाक्यान्युपन्यस्यन्ते। रसादयोऽन्नरसमयः प्राणमय इत्येवमादयः कोशा इव कोशा असयादेरिवोत्तरोत्तरस्यापेक्षया बहिर्भावात्पूर्वपूर्वस्य व्याख्याता विस्पष्टमाख्यातास्तैत्तिरीयके तैत्तिरीयकशाखोपनिषद्वल्ल्यां तेषां कोशानामात्मा येनाऽऽत्मना पञ्चापि कोशा आत्मवन्तोऽन्तरतमेन। स हि सर्वेषां जीवननिमित्तत्वाज्जीवः। कोऽसावित्याह। पर एवाऽऽत्मा यःपूर्वम् "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इति प्रकृतः। यस्मादात्मनः स्वप्नमायादिवदाकाशादिक्रमेण रसादयः कोशलक्षणाः संघाता आत्ममायाविसर्जिता इत्युक्तम्। स आत्माऽस्माभिर्यथा खं तथेति संप्रकाशित "आत्मा ह्याकाशवदित्यादि"श्लोकैः। न तार्किकपरिकल्पितात्मवत्पुरुषबुद्धिप्रमाणगम्य इत्यभिप्रायः॥ ११ ॥

सिद्धान्ती—येथपर्यंत ह्या अद्वय आत्मतत्त्वाला उत्पत्त्यादि कोणतीही उपाधि नाहीं, असें युक्तीच्या द्वारानें सिद्ध केलें. आतां या पुढील कारिकांत अद्वयासिद्धांताला श्रुतिप्रामाण्य आहे, हें दाखविण्यासाठीं श्रुतिवाक्यांचा उद्धार केला आहे. तैत्तिरीयक शाखेमध्यें रसादिकांचा म्हणजे अन्नरसमय प्राणमय, इत्यादि* कोशपंचकाचें स्पष्ट व्याख्यान केलें आहे. खड्गाला जसा कोश (म्यान) लपवितो, तसे हे कोश बाहेर राहून अंतर्वस्तूचें गूहन करितात. अन्नमय हा प्राणमयाचें, प्राणमय हा मनोमयाचें, असें प्रत्येक पूर्वकथित कोश पश्चात्कथित कोशाचें गूहन व संरक्षण करितो. अर्थात् अन्नमय कोश हा सर्वांच्या बाहेर आणि आनंदमय कोश हा सर्वांच्या आंत आहे; पण या आनंदमय कोशाच्याही आंत किंवा अंतर्यामीं आत्मा असून तो आनंदमयादि कोशपंचकाचा नियामक आहे. या अंतर्यामीं आत्मारामामुळें मात्र अन्नमयादि सर्व कोशांस कोशत्व प्राप्त होतें. असें याच तैत्तिरीयक शाखोपनिषदाच्या वल्लीमध्यें सांगितलें आहे. सारांश, सर्वांचें नियमन करणारा, सर्वांस कोशत्व देणारा व सर्वांस जीवन देणारा हा आत्माच होय. हें याचें स्वरूप आहे, म्हणून कारिकेंत ' हा सर्वांचा जीव आहे, ' असें म्हटलें.

---

* अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय व आनंदमय असे पंचकोश होत.

शिष्य—हा जीव म्हणजे ?

सिद्धान्ती—हाच तो परमात्मा होय. पूर्वी 'सत्यरूप, ज्ञानरूप व अनन्तरूप' असें ज्याचें स्वरूप सांगितलें, तोच हा प्रस्तुत असलेला आत्मा होय. व्यवहारकालीं याच्यापासून आकाश, आकाशापासून वायु इत्यादि, क्रमानें सृष्टि झालीसें वाटतें. हाच सर्वनियामक व सर्वसत्ताक प्रभु होय. याच्यापासूनच आकाशादिकांच्या क्रमानें रसादिकोश (अन्नमयादि पांच कोश) निर्माण झाले. हें कसें ? स्वप्नांतील मायेप्रमाणें ह्यांची उत्पत्ति आहे. हे कोश व देहादिसंघात म्हणजे स्वप्नमायेचा विलास असून परमेश्वरी मायेनें यांस प्रकट केलें आहे. आकाशाचा दृष्टांत घेऊन व तर्कशुद्ध युक्तीनें हा उत्पत्तिप्रकार आम्हीं तुम्हांस समजून दिलाच आहे. 'आत्मा आकाशाप्रमाणें' इत्यादि श्लोकांच्या द्वारें तो आत्मा आकाशाप्रमाणें अद्वय, निरवयव, निर्विकार आहे, असें आम्ही प्रमाणपुरःसर व्याख्यान केलें (कारिका ३ व पुढें पहा) व द्वैतवादखंडनपर युक्ती ही सांगितल्या. हा आत्मा केवळ वेदवाक्यांवरूनच कळून घ्यावयाचा आहे. असो; पण तार्किकांनीं जीव-बुद्धीच्या जोरावर प्रमाणें सिद्ध करून जो आत्मा सांगितला आहे, तो कल्पित, बुद्धितंत्र, अनिश्चित स्वरूपाचा आणि वेदबाह्य प्रमाणाचा आहे, म्हणून तो त्याज्य होय. आम्ही श्रौतप्रमाण स्वीकारलें आहे. म्हणून आमचें आत्मस्वरूप निराबाध आहे. असो; हें आत्मस्वरूप आम्ही सांगितलें तसें समजून घ्यावें, कारण तें वेदमान्य अतएव प्रामाणिक आहे ॥ ११ ॥

श्लोक बारावा.

द्वयोर्द्वयोर्मधुज्ञाने परं ब्रह्म प्रकाशितम् ।
पृथिव्यामुदरे चैव यथाऽऽकाशः प्रकाशितः ॥ १२ ॥

अन्वय व अर्थः—मधुज्ञाने द्वयोः द्वयोः परं ब्रह्म प्रकाशितं (मधुब्राह्मणामध्यें दोघांचेंही—आधिदैविक व आध्यात्मिक स्वरूपांचें अथवा जीवात्म्याचें व परमात्म्याचें—परब्रह्मत्व प्रकाशित झालें आहे) **यथा पृथिव्यां उदरे च एव आकाशः; प्रकाशितः** (ज्याप्रमाणें व्यवहारांतही पृथ्वींतील व उदरांतील आकाश एकच आहे, असें ठरतें; तद्वत् जीव व शिव एकच आहेत, असें बृहदारण्यकांतील मधुब्राह्मणांत परमार्थतः सिद्ध केलें आहे) ॥ १२ ॥

किं चाधिदैवमध्यात्मं च तेजोमयोऽमृतमयः पुरुषः पृथिव्याद्यन्तर्गतो यो विज्ञाता पर एवाऽऽत्मा ब्रह्म सर्वमिति द्वयोर्द्वयोराद्वैत-

क्षयात्परं ब्रह्म प्रकाशितम् । केत्याह । ब्रह्मविद्याख्यं मध्वमृतममृतत्वं मोदनहेतुत्वाद्विज्ञायते यस्मिन्निति मधुज्ञानं मधुब्राह्मणं तस्मिन्नित्यर्थः । किमिवेत्याह । पृथिव्यामुदरे चैव यथैक आकाशोऽनुमानेन प्रकाशितो लोके तद्वदित्यर्थः ॥ १२ ॥

सिद्धान्ती—पंचकोशांत सर्वथा अनुस्यूत झालेला आत्मा तैत्तिरीयक श्रुतीमध्यें सांगितला, तसाच तो बृहदारण्यकांतील ' मधुब्राह्मणांत ' प्रतिपादिला आहे. पहाः—आधिदैव म्हणजे पृथ्वीत्यादिकांमध्यें व अध्यात्म म्हणजे जीव-शरीरामध्यें जो तेजस्वी व अमृतमय पुरुष आहे, (पुरुष=पूर्णत्व देणारा आहे), सारांश, जो पृथ्व्यादिकांचा व शरीरादिकांचा अंतर्यामी असून त्या सर्वांस पूर्णत्व देणारा आहे व जो सर्वजाण अथवा सर्वसाक्षी आहे, तोच परमात्मा होय, तेंच ब्रह्म होय, सर्वही ब्रह्मच आहे, असें द्वैताचा क्षय होईपर्यंत ब्रह्मवर्णन करून तत्स्वरूप या ब्राह्मणांत प्रकाशित केलें आहे. कारिकेंत 'द्वय' शब्दाची द्विरावृत्ति केवळ अनुवादासाठीं आहे. ' द्वयोः ' याचा अर्थ द्वैताचा क्षय होईपर्यंत, असा समजावा. असो; मधु म्हणजे अमृत. अमृत हें नित्य आनंद देणारें आहे, म्हणून त्याला ' मधु ' असें म्हटलें. आतां, ज्या ज्ञानानें अमृतत्व प्राप्त होतें, तें अर्थात् ' मधुज्ञान ' होतें. बृहदारण्यांतील ' मधुब्राह्मणां ' त हें अमृतत्व (मोक्ष) देणारें आत्मस्वरूपज्ञान अनेक स्थळीं प्रकाशिलें आहे व जो अधिदैवांत तोच अध्यात्मिकांत आनंदरूप आत्मा आहे, असें वारंवार सांगितलें आहे, म्हणून त्या ब्राह्मणाला ' मधु ' हें अन्वर्थक नांव दिलें आहे. आनंददायी म्हणून मधु !

शिष्य—भगवन् ! पृथ्वीच्या उदरांत असणारें व बाह्यप्रदेशीं दिसणारें आकाश एकच आहे, असें सर्वांस अनुमानितां येतें, त्याप्रमाणें अधिदैवास व अध्यात्मास व्यापून राहणारा आत्मा एकच आहे, असें श्रुति सांगते; असें समजावयाचें ना ?

सिद्धांती—होय; सर्वत्र एकस्वरूपानें आत्मा अनुस्यूत आहे, असें 'मधु'श्रुति एककंठानें सांगत आहे. तात्पर्य आत्मा एक, एकरूप व सर्वदृश्यजातांचें अधिष्ठान असून आत्मा काय ती एक सत्यवस्तु आहे, हें समजून घ्यावें ॥ १२ ॥

श्लोक तेरावा.

जीवात्मनोरनन्यत्वमभेदेन प्रशस्यते ।
नानात्वं निन्द्यते यच्च तदेवं हि समञ्जसम् ॥ १३ ॥

अन्वय व अर्थः—जीवात्मनोः यत् अनन्यत्वं अभेदेन प्रशस्यते, यत् च नानात्वं निंद्यते, तत् एव हि समञ्जसं (कारण, जीवात्म्याचें

जे एकत्व तें अभेदरूपानें स्तुत होतें व त्याचें भेदत्व निंदित होतें. हा खरोखर समंजस म्हणजे न्याय्य सिद्धांत आहे).

सारांश, सर्व प्रामाणिक शास्त्रें जीवात्मा व परमात्मा अभिन्न आहेत, असें स्तुतिपर वर्णन करितात व भिन्नतापक्षाचें निंदापुरःसर निराकरण करितात, तें सर्वथा न्याय्य-योग्य-च आहे ॥ १३ ॥

यद्युक्तितः श्रुतितश्च निर्धारितं जीवस्य परस्य चाऽऽत्मनो जीवात्मनोरनन्यत्वमभेदेन प्रशस्यते स्तूयते शास्त्रेण व्यासादिभिश्च । यच्च सर्वप्राणिसाधारणं स्वाभाविकं शास्त्रबहिष्कृतैः कुतार्किकैर्विरचितं नानात्वदर्शनं निन्द्यते " न तु तद्द्वितीयमस्ति " । " द्वितीयाद्वै भयं भवति " । " उदरमन्तरं कुरुते । अथ तस्य भयं भवति " । " इदं सर्वं यदयमात्मा " । " मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति " इत्यादिवाक्यैश्चान्यैश्च ब्रह्मविद्भिः । यच्चैतत्तदेवं हि समञ्जसमृज्ववबोधं न्याय्यमित्यर्थः । यास्तु तार्किकपरिकल्पिताः कुदृष्टयस्ता अनृज्व्यो निरूप्यमाणा न घटनां प्राञ्चन्तीत्यभिप्रायः ॥ १३ ॥

सिद्धांती—याप्रमाणें जीवाचें व शिवाचें, जीवात्म्याचें व परमात्म्याचें जें अनन्यत्व (एकत्व) श्रुति व युक्ति एकभावानें निश्चित करितात व या उभयतांतील एकरसत्वाची जी स्तुति श्रीव्यासादि महर्षि करितात, तीच आतां सांगितल्याप्रमाणें सर्वथा प्रशस्य आहे. तसेंच, प्राणिमात्राला स्वभावतःच प्रत्ययाला येणारें (अज्ञानतः भासमान होणारें) व वेदशास्त्रांनीं बहिष्कारिलेल्या कुतर्ककारांनीं उभारलेलें ' नानात्व=अनेकत्व ' निंदेस पात्र झालें आहे, हेंही आतांच ठरविल्याप्रमाणें समंजस म्हणजे न्याय्य झालें आहे.

शिष्य—भगवन् ! निंदिलें कोणीं व वंदिलें कोणीं ?

सिद्धान्ती—अरे ! ' त्याच्याशिवाय (आत्मस्वरूपाशिवाय) दुसरें कांहीं नाहीं ' ' द्वैतापासून भयनिष्पत्ति होते ' ' जो कोणी एकत्वांत इवलेंसें अंतर झालें असें पाहतो, तो भयग्रस्त होतो ' ' हा जो आत्मा आहे. तोच हें सर्व आहे ' ' जो येथें अनेकत्व आहे, असें पाहतो, तो जन्ममरणाच्या आवर्तचक्रांत सांपडतो ' इत्यादि श्रुतिवाक्यें पहा; किंवा श्रीव्यासादि ब्रह्मवेत्त्यांचे बोल ऐका, सर्वत्र तुम्हांस एकत्वाची स्तुति व अनेकत्वाची निंदा केली आहे असें आढळेल; आतां जशी ज्ञानी पुरुषांची तशीच उपनिषदांची एकवाक्यता होणें हें समंजस म्हणजे सरळपणानें समजण्यास योग्य आणि प्रमाणतः न्यायशुद्धच असणार; हें उघड आहे. अर्थातच तार्किकांनीं

स्वबुद्धीनें ज्या वेदबाह्य कल्पना उत्पन्न केल्या आहेत, त्या कुदृष्टींच्या आहेत, कारण त्या सत्य नाहींत, शिवाय त्यांच्या भेदकल्पनांची परीक्षा केली असतां, त्या न्यायबद्ध नसून त्याची प्रक्रियाही अन्योन्याश्रयानें दूषित होणारी म्हणून निंद्य आहे. तात्पर्य ह्या कल्पना हेय अथवा त्याज्य आहेत. श्रुतिबोल मात्र सत्य आहेत ॥ १३ ॥

श्लोक चवदावा.

जीवात्मनोः पृथक्त्वं यत्प्रागुत्पत्तेः प्रकीर्तितम् ।
भविष्यद्वृत्त्या गौणं तन्मुख्यत्वं हि न युज्यते ॥ १४॥

अन्वय व अर्थः—जीवात्मनोः उत्पत्तेः यत् पृथक्त्वं प्राक् प्रकीर्तितं, (जीवात्म्यांच्या उत्पत्तीचें—व्युत्पत्तीचें—यथार्थज्ञानाचें—भिन्नत्व प्रथमतः—कर्मकांडांत—वर्णन केलें आहे) **तत् भविष्यत् वृत्त्या गौणं** (तें पुढें येणाऱ्या वर्णनांच्या दृष्टीनें गौण आहे) **हि मुख्यत्वं न युज्यते** (कारण, हें वर्णन मुख्य अर्थानें समजणें योग्य नव्हे)

सारांश श्रुतीनें प्रथमतः जीवात्म्यांचें स्वरूप परमात्म्याहून भिन्न आहे, असें जें सांगितलें आहे, तें गौण सांगणें होय. तात्पर्याचें तें सांगणें नव्हे. जीव व ब्रह्म उभयतां एकच आहेत, हें श्रुतीचें तात्पर्य आहे ॥ १४ ॥

ननु श्रुत्याऽपि जीवपरमात्मनोः पृथक्त्वं यत्प्रागुत्पत्तेरुत्पत्त्यर्थोपनिषद्वाक्येभ्यः पूर्वं प्रकीर्तितं कर्मकाण्डे । अनेकशः कामभेदत इदंकामोऽदः काम इति । परश्च "स दाधार पृथिवीं द्याम्" इत्यादिमन्त्रवर्णैः । तत्र कथं कर्मज्ञानकाण्डवाक्यविरोधे ज्ञानकाण्डवाक्यार्थस्यैवैकत्वस्य सामञ्जस्यमवधार्यत इति । अत्रोच्यते । "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते" । "यथाऽग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गाः" "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः" । "तदैक्षत" । "तत्तेजोऽसृजत" इत्याद्युत्पत्त्यर्थोपनिषद्वाक्येभ्यः प्राक्पृथक्त्वं कर्मकाण्डे प्रकीर्तितं यत्तन्न परमार्थम् । किं तर्हि गौणम् । महाकाशघटाकाशादिभेदवत् । यथौदनं पचतीति भविष्यद्वृत्त्या तद्वत् । न हि भेदवाक्यानां कदाचिदपि मुख्यभेदार्थत्वमुपपद्यते । स्वाभाविकाविद्यावत्प्राणिभेददृष्ट्यनुवादित्वादात्मभेदवाक्यानाम् । इह चोपनिषत्सूत्पत्तिप्रलयादिवाक्यैर्जीवपरमात्मनोरेकत्वमेव प्रतिपिपा-

दयिषितम् । " तत्त्वमसि " " अन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद " इत्यादिभिः । अत उपनिषत्स्वेकत्वं श्रुत्या प्रतिपिपादयिषितं भविष्यतीति भाविनीमेकवृत्तिमाश्रित्य लोके भेददृष्ट्यनुवादो गौण एवेत्यभिप्रायः । अथ वा " तदैक्षत " । " तत्तेजोऽसृजत " इत्याद्युत्पत्तेः प्राक् " एकमेवाद्वितीयम् " इत्येकत्वं प्रकीर्तितम् । तदेव च " तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि " इत्येकत्वं भविष्यतीति

भविष्यद्वृत्तिमपेक्ष्य यज्जीवात्मनोः पृथक्त्वं यत्र क्वचिद्वाक्ये गम्यमानं तद्गौणम् । यथौदनं पचतीति तद्वत् ॥ १४ ॥

पूर्वपक्षी—महाराज ! उपपत्ति म्हणजे सम्यग्ज्ञान होय. हें यथार्थ ज्ञान सांगणाऱ्या ज्ञानकांडांतील श्रुतींच्या पूर्वी असलेल्या कर्मकांडगत प्रामाणिक श्रुति काय सांगतात, तें पहा. ' जीवात्मा व परमात्मा भिन्नस्वरूपात्मक आहेत, उभयतांमध्यें अत्यंत भेद आहेत,' असें जें आम्ही म्हणतों, ते केवळ आमच्याच बुद्धीचे मात्र विलास नव्हेत. प्रत्यक्ष कर्मकांडगत श्रुतिही आत्मभेद लक्षांत ठेवूनच प्रवृत्त झाल्या आहेत कीं ! ' हा जीव ह्या कामानें (इच्छेनें) प्रेरित होतो, तो जीव त्या इच्छेनुरूप कर्म करितो,' इत्यादि अर्थांचे अनेक मंत्र हे जीवजीवांमध्यें भेद आहे, असें स्पष्ट म्हणतात. तसेंच ' ज्यानें पृथ्वीचें व द्युलोकाचें धारण केलें; तो परमात्मा (ईश्वर) निराळा आहे ' इत्यादि मंत्रांचें तात्पर्य जीवात्मैकपर नाहीं, हें स्पष्ट आहे. ज्ञानकांडांत आत्मभेद नसेल पण कर्मकांडांत तो स्पष्ट आहे. असें आहे तर, म्हणजे ज्ञानकांडांत व कर्मकांडांत असा वाक्यविरोध आहे तर, आणि श्रुति तेथून प्रमाण असा सिद्धांत आहे तर, एकत्व प्रतिपादन करणारा जो ज्ञानकांडांतील वाक्यांचा अर्थ तोच तेवढा समंजस आहे, असें आपल्यास कसें म्हणतां येईल ? सारांश, आत्मभेद बुद्धिकाल्पित नाहीं, श्रुतिप्रणीत आहे. तेव्हां आत्मभेदवाद हा असमंजस आहे, असें आपल्यास सहसा म्हणतां येत नाहीं.

सिद्धांती—ऐका; " जेथून हीं सर्व भूतें निर्माण होतात " अग्नीच्या लहान लहान ठिणग्या सर्वत्र पसरतात " त्या ह्या आत्म्यापासूनच आकाशाची उत्पत्ति झाली, हें प्रसिद्ध आहे " ' त्यानें (परमात्म्यानें) विचार केला ' ' त्यानें तेजाची उत्पत्ति केली ' इत्यादि व्युत्पत्ति अथवा यथार्थज्ञान प्रतिपादणाऱ्या उपनिषद्वाक्यांच्या आधीं येणाऱ्या कर्मकांडांतील मंत्रांमध्यें पृथक्त्व म्हणजे आत्मभेद सांगितला आहे, हें खरें; पण तें सांगणें पारमार्थिक नाहीं. वाक्यांतील शब्दांचा अर्थ तेथें मुख्यत्वानें घ्यावयाचा नाहीं. गौणत्वानें घ्यावयाचा आहे. महाकाश आणि घटाकाश यांमध्यें भेद आहे, असें सांगणाऱ्या वाक्यांचा अर्थ जसा गौणी लक्षणा करून घ्यावयाचा असतो—कारण उभयतांमध्यें परमार्थतः भेद नसतो—त्याप्रमाणेंच येथेंही व्यवस्था करावयाची आहे. पहा कीं,

'भात शिजवितो' या वाक्यांत 'भात' म्हणजे शिजलेले तांदुळ 'शिजवितो' असा मुख्य वृत्तीनें आपण अर्थ प्रतिपादूं लागलों, तर वाक्यार्थ वेडगळपणाचा होतो. शिजविलेले तांदूळ कोणी शिजवित नाहीं. म्हणून 'पुढें भविष्यकाळीं ज्याला भाताचें स्वरूप येणार, ते तांदूळ शिजवितो,' असा जसा गौण अर्थ आपण नित्यशः करितो, तसाच प्रस्तुत प्रकरणींही केला पाहिजे. म्हणजे जो आत्म-भेद पुढें नष्ट व्हावयाचा आहे, तो आत्मभेद येथें सांगितला आहे, असा कर्मकांडांतील वाक्यांचा अर्थ करावयाचा, अशी शिष्टपद्धति आहे. कारण उघड आहे. आत्म्यांचा भेद सांगणारीं वाक्यें सामान्यतः प्राणिजातीमध्यें जें स्वाभाविक अज्ञान असतें, तें लक्ष्यांत ठेवून उच्चारलेलीं असतात; तेव्हां 'एकरस आत्मा मात्र सत्य आहे.' असें प्रतिपादन करण्याचा जो श्रुतिमनोभाव, तद्विरुद्ध असणाऱ्या आत्मभेदप्रतिपादक वाक्याचा मुख्यार्थ घेऊन कधीं चालावयाचेंच नाहीं. समजलें! अहो! जें प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं उप-लब्ध होतें, त्याचें कथन करणें हें श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं. तिला कांहीं तरी अपूर्व (इतर प्रमाणांस अगोचर) असें सांगावयाचें असतें. आत्मैकत्व हें अपूर्व आहे व ह्या अपूर्व-त्वानें सर्व प्रश्नांचा उलगडा उत्तम होतो. म्हणून अपूर्व व न्यायशुद्ध तत्त्व एककंठानें सांगणाऱ्या ज्या ज्ञानकांडांतील श्रुति त्यांच्या आनुषंगानेंच इतर श्रुतींचा अर्थ केला पाहिजे. ज्ञानकांडांत अशा अनेक श्रुति आहेत कीं, ज्या उत्पत्तिप्रलयादि सृष्टीच्या अवस्थांचें कथन करित असतां जीवशिवांचें (प्रत्यगात्मा व परमात्मा यांचें) एकत्व प्रतिपादण्यामध्यें समर्पित होतात. सारांश, श्रुतीला ज्ञानकांडांत आत्मैक्य सांगावयाचें आहे, 'तें तूं आहेस' 'तो परमात्मा निराळा व मी निराळा' असें समजणाऱ्या पुरुषास कांहीं परमार्थत्व समजत नाहीं' इत्यादि अनेक प्रसंगीं श्रुती एकत्व म्हणजे अभेद सांगत असतात. हें लक्षांत ठेवून व पुढें येणाऱ्या एकवृत्तीचा आश्रय घेऊन आम्ही असें ठरवितों कीं स्वाभाविकतः (अज्ञानतः) प्राप्त होणारा जो आत्मभेद आहे, त्याचा व्यावहारिक अर्थ करितांनाही 'गौण' वृत्तीनें अर्थ करावा; निदान ज्ञानकांडांतील वाक्यांची व्यवस्था लावतांना तरी कर्मकांडस्थ आत्मभेदी वाक्यांचा अर्थ 'गौण'पद्धतीनें करावा.

शिष्य—किंवा 'आत्म्यानें विचार केला' 'त्यानें तेजाची उत्पत्ति केली' इत्यादि वाक्यें स्पष्ट सुचवितात कीं सृष्टयुत्पत्तीच्या पूर्वींही 'एकच अद्वितीय परब्रह्मतत्त्व आहे,' असें श्रुतीस सांगावयाचें आहे. हेंच एकत्वाचें तत्त्व 'तें आत्मैकत्व मात्र सत्य आहे' 'तोच आत्मा होय' 'तें तूं आहेस' श्रुतीला ठरवावयाचें व पुढें तात्पर्यतः ही सांगावयाचें आहे. ही गोष्ट लक्ष्यांत ठेवून जेथें कोठें क्वचित्स्थलीं जीवात्मभेदपर वाक्यें येतात, त्यांचा गौणवृत्तीनें अर्थ केला पाहिजे. 'भात शिजवितो' या वाक्यांतील शब्दार्थांची व्यवस्था आपण भविष्यकालीन स्थिति ध्यानांत ठेवून करितों, तद्वतच येथेंही करून गौणार्थ समजून घ्यावयाचा आणि प्रारंभीं एकत्व, अंतीं एकत्व, तेव्हां

मध्यकालींही एकत्वच असलें पाहिजे, हें सर्वतः जाणावयाचें. सारांश, या न्यायानें गौणार्थ करावयाचा, असें तात्पर्य आहे, होयना ?

सिद्धान्ती—कांहीं प्रत्यवाय नाहीं ॥ १४ ॥

श्लोक पंधरावा.

मृल्लोहविस्फुलिङ्गाद्यैः सृष्टिर्या चोदिताऽन्यथा ।
उपायः सोऽवताराय नास्ति भेदः कथंचन ॥ १५ ॥

अन्वय व अर्थः—मृल्लोहविस्फुलिङ्गाद्यैः या सृष्टिः अन्यथा चोदिता (माती, लोह, विस्फुलिंग–अग्निकण–इत्यादि दृष्टांत देऊन सृष्टीचें निरनिराळ्या प्रकारानें जें वर्णन केलें आहे) **सः अवताराय उपायः** (तें वर्णन म्हणजे एकत्व सिद्ध करण्याचा एक उत्तम उपाय होय) **भेदः कथंचन न अस्ति** (भेदवार्ता कोणत्याही प्रकारें सिद्ध होत नाहीं ॥१५॥

ननु यद्युत्पत्तेः प्रागजं सर्वमेकमेवाद्वितीयं तथाऽप्युत्पत्तेरूर्ध्वं जातमिदं सर्वं जीवाश्च भिन्ना इति । मैवम् । अन्यार्थत्वादुत्पत्तिश्रुतीनाम् । पूर्वमपि परिहृत एवायं दोषः । स्वप्नवदात्ममायाविसर्जिताः संघाता घटाकाशोत्पत्तिभेदादिवज्जीवानामुत्पत्तिभेदादिरिति । इत एवोत्पत्तिभेदादिश्रुतिभ्य आकृष्येह पुनरुत्पत्तिश्रुतीनामैदंपर्यप्रतिपिपादयिषयोपन्यासः । मृल्लोहविस्फुलिङ्गादिदृष्टान्तोपन्यासैः सृष्टिर्या चोदिता प्रकाशिताऽन्यथाऽन्यथा च स सर्वः सृष्टिप्रकारो जीवपरमात्मैकत्वबुद्ध्यवतारायोपायोऽस्माकम् । यथा प्राणसंवादे वागाद्यासुरपाप्मवेधाद्याख्यायिका कल्पिता प्राणवैशिष्ट्यबोधावताराय । तदप्यसिद्धमिति चेत् । न शाखाभेदेष्वन्यथाऽन्यथा च प्राणादिसंवादश्रवणात् । यदि हि संवादः परमार्थ एवाभूदेकरूप एव संवादः सर्वशाखास्वश्रोष्यद्विरुद्धानेकप्रकारेण नाश्रोष्यत् । श्रूयते तु । तस्मान्न तादर्थ्यं संवादश्रुतीनाम् । तथोत्पत्तिवाक्यानि प्रत्येतव्यानि । कल्पसर्गभेदात्संवादश्रुतीनामुत्पत्तिश्रुतीनां च प्रतिसर्गमन्यथात्वमिति चेन्न । निष्प्रयोजनत्वाद्यथोक्तबुद्ध्यवतारप्रयोजनव्यतिरेकेण । न ह्यन्यप्रयोजनवत्त्वं संवादोत्पत्तिश्रुतीनां शक्यं कल्प-

यितुम्। तथात्वप्रतिपत्तये ध्यानार्थमिति चेन्न। कलहोत्पत्तिप्रलयानां प्रतिपत्तेरनिष्टत्वात्। तस्मादुत्पत्त्यादिश्रुतय आत्मैकत्वबुद्ध्यवतारायैव नान्यार्थाः कल्पयितुं युक्ताः। अतो नास्त्युत्पत्त्यादिकृतो भेदः कथंचन ॥ १५ ॥

पूर्व०—उत्पत्तीच्या पूर्वीं जन्म न पावणारें आत्मतत्त्व एक आणि अद्वितीय होतें, हें ठीक आहे. पण उत्पत्ति झाल्यानंतर तरी हें सर्व विश्व व त्यांतील जीव उत्पन्न होऊन परस्पर भिन्न झाले, सारांश वर्तमानकाळीं सर्वत्र भेद आहे असें झालें, म्हणून भेदश्रुतींचा अर्थ भेदपरच केला पाहिजे.

सिद्धान्ती—नाहीं, उत्पत्तिश्रुतींचा अर्थ तुह्मीं म्हणतां तसा नाहीं. आह्मीं मागेंच सिद्ध केलें ना कीं, 'स्वप्नदृष्ट गोष्टींप्रमाणें हे सर्व देहादि संघात परमेश्वरी मायेनें उत्पन्न होतात म्हणून येथें दिसणारे सर्व भेद मिथ्या आहेत!' तेथें आम्ही दृष्टांतही दिला होता कीं घटाकाशादिकांची उत्पत्ति होते व घटाकाश आणि मठाकाश यांत भेद असतो, हें म्हणणें जसें मिथ्या, त्याप्रमाणें जीवांची उत्पत्ति व जीवांत परस्परभेद असणें, हेंही मिथ्याच आहे. असो; हें सर्व ठरलें असतांही म्हणजे उत्पत्ति मायिक आहे, असें तुम्हीं मान्य केलें असतांही पुनः पुनः तीच शंका काढितां, याला काय म्हणावें?

पूर्वपक्षी—असें आहे, तर श्रीमद्गौडपादाचार्यांनीं तरी पुनः सृष्टिविषयक श्रुतींचा अनुवाद करणाऱ्या कारिकांचा अवतार येथें कशाला केला?

सिद्धांती—बरोबर विचारिलेंत. मागें आम्हीं ठरविलें कीं, सृष्टीची उत्पत्ति सांगणाऱ्या श्रुति स्वार्थपर नाहींत, म्हणजे त्या 'उत्पत्ति सत्य आहे' असें सांगत नाहींत, तर 'उत्पत्ति मायिक-मिथ्या-आहे' असें सांगतात. आतां आम्हांस असें सांगावयाचें आहे कीं, उत्पत्तिश्रुति आपला मुख्य अर्थ सोडून देतात, इतकेंच नव्हे तर, परार्थाचें ग्रहण करून त्या आत्मैकत्वाचें मात्र प्रतिपादन करितात. तात्पर्य, आत्मैकत्व सिद्ध करण्यासाठीं उत्पत्तिभेद कथन करणाऱ्या श्रुतींतून आम्हीं त्या त्या उत्पत्तिश्रुतींचा येथें पुनः उपन्यास केला आहे.

शिष्य०—म्हणजे?

सिद्धांती—मृत्तिकेचा, लोहाचा, विस्फुलिंगाचा इत्यादि दृष्टांत देऊन श्रुतीनें जो सृष्टिक्रम प्रकाशित केला आहे, तो सर्व अन्यथा आहे. म्हणजे सृष्टीच्या उत्पत्तीचा प्रकार मायिक असून त्याचें तात्पर्य जीव व परमात्मा हे एकच आहेत, अशी बुद्धि उत्पन्न करावी, असा आहे व एतदर्थ आम्हीं या उत्पत्तिश्रुतींचा अवतार पुनः केला आहे. उत्पत्ति-श्रुति हें एक साधन मात्र आहे.

पूर्वपक्षी—म्हणजे यथाश्रुत अर्थ न करितां वाटेल तो अर्थ करण्याचा तुम्हीं स्वतंत्र परवानाच काढिला आहे म्हणावयाचें?

सिद्धांती—आम्हीं श्रुतितात्पर्य मनांत आणून श्रुतीचा अर्थ करितों आहों, स्वतंत्रतेनें करीत नाहीं. समजलें? पहा कीं प्राणसंवादामध्यें प्राण व वाणीप्रभृति इंद्रियें यांमध्यें कोण श्रेष्ठ, असा वाद उत्पन्न झाला, अशी एक आख्यायिका श्रुतीनें सांगितली आहे. येथें अचेतन वागादिकांची वादकथा सांगणें हें श्रुतितात्पर्य नाहीं. त्याप्रमाणेंच 'उत्पत्ति झाली' हें सांगण्यांतही श्रुतितात्पर्य पर्यवसित होत नाहीं. तसेंच 'वागादि इंद्रियांस अभिमानाची संगति झाल्याबरोबर पापमग्न वागादिकांचा वेध करण्यास राक्षसांस अवसर सांपडला. या व इतर कथा सांगणाऱ्या श्रुतींचें तात्पर्य स्वार्थपर नसून प्राणांचें श्रेष्ठत्व सांगण्यामध्यें समर्पित झालें आहे. ह्याप्रमाणें आम्हीं उद्धृत केलेल्या श्रुतींचें तात्पर्य आत्मैक्य सांगण्यामध्यें मात्र आहे, असें आम्हीं सिद्ध करणार आहों.

पूर्वपक्षी—पण प्राणसंवादांत 'देवता' शब्दाचा अवतार आहे, वागादि चेतनात्मक म्हणून अवतारिल्या आहेत, म्हणून या वादांत मुख्यार्थ मात्र संभवतो, अन्यार्थ संभवत नाहीं.

सिद्धांती—असें कसें म्हणतां? जर मुख्यार्थ मात्र संभावता, म्हणजे 'मोठा वाद खरोखर झाला' हें खरोखरच जर खरें असतें, तर निरनिराळ्या शाखांतील 'प्राणसंवादांत' अन्यथा प्रकार–निरनिराळे प्रकार–श्रुतीनें कां सांगितले असते? सत्यप्रतिज्ञ श्रुति भिन्न प्रसंगीं एकच 'परमार्थवाद' भिन्न तऱ्हेनें कां सांगती बरें? जीवकल्याणासाठीं अवतीर्ण झालेल्या श्रुतीनें सर्व प्रसंगीं 'मोठा वाद झाला' येवढाच अर्थ एकाच पद्धतीनें सांगितला असता. निरनिराळ्या पद्धतीनें 'वाद' झाला असें ती सांगतीना. पण तिनें तर निरनिराळ्या प्रसंगीं निरनिराळें कथानक भिन्न तऱ्हेनें सांगितलें आहे. अर्थात् यावरून असा निष्कर्ष निघतो कीं 'वाद झाला' हें सांगण्याचें श्रुतीचें मुख्य मनोगतच नाहीं. तिला केवळ प्राणाचें श्रेष्ठत्व मात्र प्रतिस्थापित करावयाचें आहे. ह्याच न्यायानें निरनिराळ्या ठिकाणीं निरनिराळा उत्पत्तिक्रम सांगणाऱ्या श्रुतीचें मनोगत **'उत्पत्ति परमार्थानें झाली'** हें मुख्यतः सांगण्याचें नाहींच आहे; तर जीव व परमात्मा हे अभिन्न आहेत, हें परमार्थतः सांगावयाचें आहे. कारण श्रुतीचें तात्पर्यच जीवात्मैक्य स्थापित करण्यांत सर्वथा समर्पित झालें आहे.

पूर्वपक्षी—संवादश्रुतीमध्यें व उत्पत्तिश्रुतिमध्यें जो भेद आढळतो, तो निरनिराळ्या कल्पांत निरनिराळ्या तऱ्हेनें संवाद झाले व भिन्न तऱ्हेनें सृष्ट्युत्पत्ति झाली, हें दाखवितो. तात्पर्य, भिन्न भिन्न काळीं भिन्न भिन्न प्रकारें उत्पत्ति झाली व भिन्न भिन्न संवाद झाले म्हणून श्रुतिभेद सत्य आहे, असें आम्ही म्हणतों. अर्थात् श्रुति म्हणतात, तेंच सांगण्याचें त्याचें मनोगत आहे. मिथ्यात्व सांगण्याचें नाहीं.

सिद्धांती-असें सांगण्याचें किंवा मनोगत असण्याचें दुसरें प्रयोजन नाहीं. आम्हीं म्हणतों तद्व्यतिरिक्त इतर प्रयोजनच कांहीं नाहीं. शिवाय प्रतिसर्गांचे वेळीं श्रुतीनें भिन्न सृष्टिक्रम सत्यत्वानें सांगितला, हें प्रमाणतः सिद्ध झालें पाहिजे. हें सिद्ध झाल्यावर मग व्यवस्थेचा प्रश्न. सारांश, एकत्वबुद्धीचा अवतार व्हावा, हें प्रयोजन मनांत ठेवून श्रुतीनें सृष्टिक्रमाचा भिन्न भिन्न अवतार भिन्न भिन्न ठिकाणीं केला आहे. याशिवाय संवाद गाणाऱ्या व उत्पत्ति सांगणाऱ्या श्रुतींचा दुसरा कांहीं हेतु असेल असें संभवतच नाहीं.

पूर्वपक्षी—प्राणादिकांचें ध्यानोपासन करून जीवानें प्राणत्व संपादावें, ह्या श्रुतीचा हेतु असावा.

सिद्धांती—नाहीं. कारण, ज्या स्वरूपाची देवता, त्या स्वरूपाचे फल या न्यायानें कलह करणारें व उत्पत्ति-प्रलय पावणारें वाक्प्राणादिकांचें ध्यान करण्यानें कलहत्व उत्पत्तित्व व व प्रलयत्व मात्र प्राप्त व्हावयाचीं! हें फल तुम्हांसही इष्ट नाहीं. अतएव उत्पत्तिश्रुति ह्या केवळ आत्मैक्यबुद्धि अवतीर्ण करण्यासाठीं मात्र प्रवृत्त झाल्या आहेत, हा सर्व वादाचा इत्यर्थ आहे. याशिवाय दुसरा कोणताही अर्थ होणें, युक्तीला व श्रुति-तात्पर्याला इष्ट नाहीं. म्हणून उत्पत्त्यादि श्रुति भेद उत्पन्न करीत नाहींत व आत्म-भेदाचें केव्हांही मंडन करीत नाहीं, हें तात्पर्य होय ॥ १५ ॥

श्लोक सोळावा.

आश्रमास्त्रिविधा हीनमध्यमोत्कृष्टदृष्टयः।
उपासनोपदिष्टेयं तदर्थमनुकम्पया ॥ १६ ॥

अन्वय व अर्थः—हीनमध्यमोत्कृष्टदृष्टयः त्रिविधाः आश्रमाः (हीन अथवा मंददृष्टीचे, मध्यमदृष्टीचे व उत्तमदृष्टीचे, असे तीन प्रकारचे आश्रम आहेत) **अनुकम्पया तदर्थं इयं उपासना उपदिष्टा** (ह्या आश्रमांवर अनुग्रह करण्यासाठीं ही उपासना विहित केली आहे).

सारांश, मंदमध्यमबुद्धीच्या पुरुषांस आत्मतत्त्वाचें यथार्थ ज्ञान प्रथम होणार नाहीं, म्हणून श्रुतीनें दयादृष्टि धारण करून याही पुरुषांच्या उद्धरणासाठीं हा उपासनापंथ उपदेशिला आहे. उपासनापंथ म्हणजे आत्ममंदिरास अवश्य असणाऱ्या चित्तशुद्धीचा प्रवेशक होय ॥ १६ ॥

यदि पर एवाऽऽत्मा नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव एकः परमार्थः सन् "एकमेवाद्वितीयम्" इत्यादिश्रुतिभ्योऽसदन्यत्किमर्थेयमुपा-

सनोपदिष्टा । " आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः " । " य आत्माऽपहतपाप्मा " " स क्रतुं कुर्वीत " । " आत्मेत्येवोपासीत " इत्यादिश्रुतिभ्यः । कर्माणि चाग्निहोत्रादीनि । शृणु तत्र कारणम् । आश्रमा आश्रमिणोऽधिकृताः । वर्णिनश्च मार्गगाः । आश्रमशब्दस्य प्रदर्शनार्थत्वात्त्रिविधाः । कथम् । हीनमध्यमोत्कृष्टदृष्टयः । हीना निकृष्टा मध्यमोत्कृष्टा च दृष्टिर्दर्शनसामर्थ्यं येषां ते मन्दमध्यमोत्तमबुद्धिसामर्थ्योपेता इत्यर्थः । उपासनोपदिष्टेयं तदर्थं मन्दमध्यमदृष्ट्याश्रमाद्यर्थं कर्माणि च । न चाऽऽत्मैक एवाद्वितीय इति निश्चितोत्तमदृष्ट्यर्थं । दयालुना वेदेनानुकम्पया सन्मार्गगाः सन्तः कथमिमामुत्तमामेकत्वदृष्टिं प्राप्नुयुरिति ।

" यन्मनसा न मनुते येनाऽऽहुर्मनोमतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते " ॥ " तत्त्वमसि "
" आत्मैवेदं सर्वम् " इत्यादिश्रुतिभ्यः ॥ १६ ॥

पूर्वपक्षी—जर आत्मा हाच श्रेष्ठ आहे, तो एक आणि अद्वितीय आहे, तो नित्य, शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्तस्वरूपाचा आहे, तोच श्रेष्ठ पुरुषार्थ आहे, असें 'आत्मा एक व अद्वितीय आहे' इत्यादि श्रुति सांगतात व 'आत्मेतर सर्व वस्तु असत् आहेत' असेंच काय तें श्रुतिरहस्य आहे, हें तुम्हीं म्हणतां, तर मग श्रुतीनें उपासनेचा उपदेश कशाला केला? 'अहो! हा आत्मा मात्र पाहण्यास योग्य आहे.' 'हा आत्मा पापशून्य आहे' 'शमदमादि संपादून शुद्धचित्ती पुरुषानें एकनिश्चय (क्रतु) करून त्याची उपासना करावी, तो आत्मा आहे, असें समजून मात्र त्याची उपासना करावी.' इत्यादि श्रुति उपासनेचा उपदेश करून 'उपास्य निराळें व उपासक निराळा' असा आत्मभेद प्रकट करितात, याचा अर्थ काय? तसेंच अग्निहोत्रादि कर्में तरी श्रुतीनें कशाला विहित केलीं? तात्पर्य ज्ञानकांडांतच भेद प्रकट करणाऱ्या श्रुति आहेत. यावरून तरी आत्मभेद श्रुतीला मान्य होता, असें ठरतें.

सिद्धांती—तसें नाहीं. कर्म व उपासना कां सांगितली, याचें कारण सांगतों ऐका. कारिकेंतील आश्रम म्हणजे वेदमार्गाचा अधिकार असलेले आश्रमवंत लोक होत. ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य ह्या तीन वर्णांस मात्र वेदमार्गाचा, वेदमार्गकथित, ब्रह्मचारित्वादि आश्रमांचा अधिकार आहे. हेच वेदमार्गानें जाणारे व जाण्यास योग्य असणारे लोक होत. असो; हा आश्रम शब्द 'आश्रमी' अर्थी असल्यामुळें तीन वर्णांच्या आश्रमींचा बोध होतो. हे तीन प्रकार म्हणजे हीन, मध्यम व उत्कृष्ट दृष्टि असणें हे होत. हीन म्हणजे अत्यंत निकृष्ट, तसेंच मध्यम आणि उत्कृष्ट प्रकारचें दर्शन-सामर्थ्य,

ज्ञानसामर्थ्य ज्यांचें आहे ते तीन मंद, मध्यम आणि उत्तम बुद्धिसामर्थ्याचे मानवी जीव होत. असो; श्रुतीनें हीं जीं उपासना व कर्में विहित केलीं आहेत, तीं तदर्थ म्हणजे मध्यम आणि मंद बुद्धीच्या आश्रमी लोकांसाठीं केलीं आहेत. मंदबुद्धींनीं मुख्यतः विहित कर्मैं करावीं व मध्यमदृष्टि पुरुषांनीं प्राधान्यानें उपासना करावी, अशी उत्कृष्ट योजना दयाळु वेदमातेनें कृपाळु होऊन केली आहे. हेतु हा कीं, या मंदमध्यमबुद्धीच्या लोकांस सन्मार्ग सांपडून त्यांस शेवटीं एकत्वदृष्टि प्राप्त व्हावी. मानवी जीव कसे उद्धरतील याबद्दलची श्रुतिमातेची ही कळकळ केवढी थोर आहे बरें ! ध्यानांत ठेवा कीं, 'एक असून अद्वितीय असणारा एक आत्मा मात्र ' सत्यवस्तु आहे, असा ज्या उत्तम दृष्टीच्या सत्पुरुषांचा निश्चय झाला आहे, त्यांच्यासाठीं कर्म अथवा उपासना निर्माण करण्याचें कारणच नाहीं.

शिष्य—खरेंच; केनश्रुति म्हणते कीं ' जें मनानें संकल्पादि कांहीं करीत नाहीं, पण ज्यामुळें मनाला संकल्पादि करण्याचें सामर्थ्य येतें, तें ब्रह्म होय. उपासना करितात, ते तें ब्रह्म नव्हे. असा उत्तम दृष्टीच्या लोकांस उपदेश आहे. यावरून उपासक अथवा कर्मठ–लोक उत्कृष्ट बुद्धीचे नसतात हें स्पष्ट दिसतें. व ' तें तूं आहेस ' ' हें सर्व आत्मस्वरूप आहे,' या श्रुतींवरून उत्कृष्टबुद्धीच्या लोकांसाठीं उपासनादि कांहीं नाहीं हें स्पष्ट होतें.

सिद्धांती—सारांश कर्ममार्ग व उपासनामार्ग हे अनुक्रमें मंद व मध्यम लोकांसाठीं कृपाघन श्रुतीनें सांगितले आहेत. पण लक्षांत ठेवावयाचें हें कीं, हे केवळ मार्ग, उपाय, आहेत. श्रुतीचें तात्पर्य हें नव्हे. श्रुतींचें तात्पर्य आत्मभेद नाहीं, हें आहे. एक आत्मा मात्र सत्यवस्तु आहे, बाकी सर्व मायिक पसारा आहे, हें कंठरवानें श्रुतीस सांगावयाचें आहे. कर्मोपासनादि मुख्य रहस्य नव्हे, मुख्य रहस्य समजून घेण्यास लागणाऱ्या चित्तशुद्धीचे ते अवश्य मार्ग आहेत, म्हणून उपासनादि श्रुतींचा व आत्मैक्य प्रतिपादणाऱ्या श्रुतींचा विरोध नाहीं ॥ १६ ॥

श्लोक सतरावा.

स्वसिद्धान्तव्यवस्थासु द्वैतिनो निश्चिता दृढम्
परस्परं विरुद्ध्यन्ते तैरयं न विरुध्यते ॥ १७ ॥

अन्वय व अर्थः—द्वैतिनः स्वसिद्धान्तव्यवस्थासु दृढं निश्चिताः (आपआपल्या सिद्धांतांच्या मात्र व्यवस्थेमध्यें द्वैतवादी दृढत्वानें निश्चित झालेले असतात. ते इतके कीं) **परस्परं विरुध्यन्ते** (द्वैतवाद्यांमध्यें परस्पर

भेद अत्यंत असतो) **तैः अयं न विरुध्यते** (पण ते अद्वैतपक्षाशीं विरोध करीत नाहींत. अद्वैतपक्षाशीं ते सर्व द्वैतपक्ष अविरोधानें असतात)

सारांश, सर्व द्वैतीपंथ परस्परांशीं भांडतात. एक अद्वैतपक्षाशीं मात्र त्यांचें भांडण होत नाहीं. कारण तो सर्वसंग्राहक आहे ॥ १७ ॥

शास्त्रोपपत्तिभ्यामवधारितत्वादद्वयात्मदर्शनं सम्यग्दर्शनं तद्बाह्यत्वान्मिथ्यादर्शनमन्यत् । इतश्च मिथ्यादर्शनं द्वैतिनां रागद्वेषादिदोषास्पदत्वात्कथं स्वसिद्धान्तव्यवस्थासु स्वसिद्धान्तरचनानियमेषु कपिलकणादबुद्धार्हतादिदृष्ट्यनुसारिणो द्वैतिनो निश्चिताः । एवमेवैष परमार्थो नान्यथेति तत्र तत्रानुरक्ताः प्रतिपक्षं चाऽऽत्मनः पश्यन्तस्तं द्विषन्त इत्येवं रागद्वेषोपेताः स्वसिद्धान्तदर्शननिमित्तमेव परस्परमन्योन्यं विरुध्यन्ते । तैरन्योन्यविरोधिभिरस्मदीयोऽयं वैदिकः सर्वानन्यत्वादात्मैकत्वदर्शनपक्षो न विरुध्यते । यथा स्वहस्तपादादिभिः । एवं रागद्वेषादिदोषानास्पदत्वादात्मैकत्वबुद्धिरेव सम्यग्दर्शनमित्यभिप्रायः ॥ १७ ॥

सिद्धांती—याप्रमाणें शास्त्र व उत्पत्ति (युक्ति) हीं उभयतांही अद्वैतदर्शनाचा निश्चित परिपोष कसा करितात, तें आतांपर्यंत सांगितलें. अर्थातच अद्वैतात्मदर्शन हेंच सम्यग्दर्शन आहे, हाच खरा तात्त्विक सिद्धांत आहे, असें म्हणणें अनिवार्हाचें झालें. आतां अद्वैतसिद्धांतच जर खरा आहे तर तद्बाह्य असणारीं इतर दर्शनें मिथ्या आहेत, असें ओघानेंच आलें. असो; त्यांच्या मिथ्यात्वाचें आणखी एक कारण पहा. वास्तविक पाहतां अशी गोष्ट आहे कीं, सर्व अद्वैतविद्वेषी द्वैतदर्शनांत रागद्वेषाला सामान्य व विशेष अवकाश मिळतो. पहा कीं, आपापल्या सिद्धान्ताच्या व्यवस्थेसंबंधानें व ते ते सिद्धांत रचण्याच्या प्रक्रियेसंबंधानें कपिल, कणाद, बुद्ध, अर्हत इत्यादि द्वैतदृष्टि-पुरस्कर्त्या लोकांच्या अनुयायांन एक प्रकारचा अभिमान उत्पन्न होऊन तो निश्चित झालेला असतो. प्रत्येक पक्षाभिमानी म्हणत असतो कीं, ‘ माझा पक्ष मात्र खरा, मी म्हणतों, तोच पुरुषार्थ आहे. हें माझें म्हणणें अन्यथा नाहीं.’ ‘ तसेंच पुरुषार्थ माझ्या मात्र पद्धतीनें साध्य होईल, अन्यद्वारानें नाहीं.’ तसेंच कोणाही द्वैताभिमान्याची व प्रतिप्रक्ष्याची गांठ पडलीच तर तो आपला शत्रु आहे, असें समजून हा अभिमानी पुरुष प्रतिपक्ष्याचा द्वेष करूं लागतो. याप्रमाणें स्वमतनिमित्त रागद्वेषांनीं या अभिमान्यांचीं मनें व मतें कलुषित झाल्यामुळें आपापल्या मतांच्या अभिमानासाठीं ते परस्परांचा म्हणजे एकमेकांचा द्वेष करतात. तथापि ह्या परस्परांचा विरोध करणारे द्वैताभिमान्यांस आमचा हा जो अद्वैतप्रतिपादक वैदिक सिद्धांत आहे, त्याच्याशीं विरोध करवत नाहीं. आत्मै-

कत्व प्रतिपादन करणारा जो आमचा वैदिक पक्ष आहे, तो इतर सर्वपक्षांशीं अनन्य असल्यामुळें किंबहुना तो सर्वांचें अधिष्ठान असल्यामुळें त्याच्याशीं एकदेशी पक्षाला विरोध करणें केवळ अशक्य आहे. तसेंच, वैदिक पक्षही कोणाचा द्वेष करीत नाहीं, कारण तोच सर्वांचा संग्राहक आहे. आपलेच हातपाय आपल्यास लागले तर त्यांचा द्वेष कोणीही जाणता पुरुष करीत नाहीं किंवा ते हातपाय जीवाचा द्वेष करीत नाहींत. असो; याप्रमाणें रागद्वेषांनीं कलुषित न झालेला व रागद्वेषास इतरत्र अवसर न देणारा जो आत्मैक्यप्रतिपादक सिद्धांत (व आत्मैक्यबुद्धि) हाच खरा, तात्त्विक आणि सर्वोपकारक एक सिद्धांत आहे, असें ठरलें. तात्पर्य रागद्वेषांस अवसर देणारीं सर्व द्वैत म्हणजे एकदेशी दर्शनें असम्यक् (मिथ्या) होत ॥ १७ ॥

श्लोक अठरावा.

अद्वैतं परमार्थो हि द्वैतं तद्भेद उच्यते ।
तेषामुभयथा द्वैतं तेनायं न विरुध्यते ॥ १८ ॥

अन्वय व अर्थः—हि अद्वैतं परमार्थः (कारण अद्वैत हा परम अर्थ म्हणजे सत्य पदार्थ आहे) **द्वैतं तद्भेदः उच्यते** (द्वैत हें अद्वैतापासून झालेलें भिन्नस्वरूपात्मक कार्य आहे) **तेषां उभयथा द्वैतं** (या द्वैत्यांचे सिद्धांत परमार्थतः व अपरमार्थतः द्वैतपर म्हणजे मिथ्या आहेत) **तेन अयं न विरुध्यते** (यामुळें अद्वैताचा विरोध द्वैत करीत नाहीं)

सारांश, वस्तुतः व लोकतः द्वैत मिथ्या असल्यामुळें पारमार्थिक अद्वैताशीं विरोध करण्याचें सामर्थ्य त्याला नाहीं ॥ १८ ॥

केन हेतुना तैर्न विरुध्यत इत्युच्यते । अद्वैतं परमार्थो हि यस्माद्वैतं नानात्वं तस्माद्वैतस्य भेदस्तद्भेदस्तस्य कार्यमित्यर्थः । "एकमेवाद्वितीयम्" । "तत्तेजोऽसृजत" इति श्रुतेः । उपपत्तेश्च । स्वचित्तस्पन्दनाभावे समाधौ मूर्छायां सुषुप्तौ चाभावात् । अतस्तद्भेद उच्यते द्वैतम् । द्वैतिनां तु तेषां परमार्थतश्चापरमार्थतश्चोभयथाऽपि द्वैतमेव । यदि च तेषां भ्रान्तानां द्वैतदृष्टिरस्माकमद्वैतदृष्टिरभ्रान्तानाम् । तेनायं हेतुनाऽस्मत्पक्षो न विरुध्यते तैः । "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते" । "न तु तद्द्वितीयमस्ति" इति श्रुतेः । यथा मत्तगजारूढ उन्मत्तं भूमिष्ठं प्रति 'गजारूढोऽहं वाहय मां

प्रतीति ' ब्रुवाणमपि तं प्रति न वाहयत्यविरोधबुद्ध्या तद्वत् । ततः परमार्थतो ब्रह्मविदात्मैव द्वैतिनाम् । तेनायं हेतुनाऽस्मत्पक्षो न विरुध्यते तैः ॥ १८ ॥

सिद्धांती—' कोणत्या कारणांमुळें द्वैतदर्शनांस अद्वैताचा विरोध करितां येत नाहीं, तें येथें स्पष्ट केलें आहे. अद्वैत हा परम अर्थ आहे, हेंच काय तें सत्य आहे. त्या-अर्थी द्वैत किंवा नानात्व हें अद्वैताचा भेद म्हणजे त्यांचें कार्य असलें पाहिजे. एक अद्वितीय मात्र आहे ' ' त्या एकानें तेजाची उत्पत्ति केली ' इत्यादि श्रुति स्पष्ट सांगतात कीं, अद्वैतता, एकत्व, हें सर्वांचें आदिकरण व इतर सर्व त्याचीं कार्यें आहेत. हा श्रुतीच्या बाजूनें विचार झाला. आतां युक्तीच्या बाजूनें पाहूं या. तुम्हांस ठाऊकच आहे कीं, जेव्हां जेव्हां चित्त स्पन्दशून्य होतें, जेव्हां जेव्हां समाधि लागते, मूर्च्छा येते, किंवा गाढ निद्रा असते, सारांश जेव्हां चित्त व्यापारशून्य असतें, तेव्हां तेव्हां द्वैताचें किंवा नानात्वाचें नांवही असत नाहीं. सारांश, चित्त व्यापार करीत नसतां व व्यापार करण्याच्या अगोदर अद्वैत असतें आणि चित्तव्यापार सुरू झाला म्हणजे द्वैताचा उदय अद्वैतापासून होतो. म्हणून द्वैत हें अद्वैताचें कार्य आहे,असें युक्तीनें ठरतें. याप्रमाणें श्रुति व युक्ति द्वैत हें कार्य आहे असें ठरवितात. अर्थातच कार्यकारणांमध्यें वस्तुतः विरोध असंभवनीय आहे. आणखी; द्वैत्यांचा परमार्थ पहा किंवा व्यवहार पहा, उभयत्र द्वैतच असतें. त्यांचा पारमार्थिक द्वैतभाग अद्वैताचा विरोध करील म्हणावें, तर तसाही प्रसंग येत नाहीं. कारण व्यावहारिक द्वैत जसें मिथ्या आहे, तसेंच त्यांचें पारमार्थिक द्वैतही मिथ्या ठरणार. म्हणजे भ्रांतिग्रस्त झाल्यामुळें त्यांची द्वैतदृष्टि व भ्रांतिशून्य असल्यामुळें आमची अद्वैतदृष्टि जर आहे व अभ्रांतदृष्टि ही जर वेदमान्य आहे, तर भ्रांतद्वैतदृष्टि निभ्रांत अद्वैताशीं विरोध कसा करील ? मुळांत जर द्वैतच नाहीं, तर नसलेलें द्वैत नित्य सत्य अद्वैताशीं विरोध करील, हें म्हणणें संभवतच नाहीं. ' इंद्र हा मायेनें अनेक रूपें धारण करितो ' ' परमार्थतः त्याच्याशिवाय दुसरें कांहीं नाहीं ' इत्यादि श्रुतींवरून पारमार्थिक द्वैताद्वैतांमध्यें विरोधाची अशक्यता स्पष्ट दिसते. कारण परमार्थांत द्वैत नाहींच ? उदाहरणार्थ, एखाद्या मत्त गजावर आरूढ झालेल्या पुरुषास दुसऱ्या एखाद्या भूमिवर पडलेल्या भ्रांतिष्ट पुरुषानें हांक मारून म्हटलें, ' अहो मी हत्तीवर बसलों आहें, आतां माझ्यावर आपला हत्ती घाल ' तर तो गजारूढ पुरुष त्या ओरडणाऱ्या पुरुषावर आपला हत्ती घालीत नाहीं. कारण भुईवर पडलेला पुरुष भ्रांतिगत आहे, असें समजून तो याच्याशीं विरोध करीत नाहीं. तसाच प्रकार येथेंही आहे. भ्रांतीला पायाखालीं तुडवणारा पुरुष केव्हांही भ्रांतिगत पुरुषाशीं द्वेष करीत नाहीं. असो; खरें पाहिलें असतां, ब्रह्मवेत्ता हा द्वैत्यांचा आत्माच होय. आत्म्याचा द्वेष कोणी करीत नाहीं, किंवा कोणासही करितां येत नाहीं. म्हणून द्वैत्यांस अद्वैतपक्षांशीं विरोध करितां येत नाहीं ॥ १८ ॥

श्लोक एकोणिसावा.

मायया भिद्यते ह्येतन्नान्यथाऽजं कथंचन ।
तत्त्वतोभिद्यमाने हि मर्त्यताममृतं व्रजेत् ॥ १९ ॥

अन्वय व अर्थः—हि एतत् अजं मायया भिद्यते, अन्यथा न कथंचन (कारण हें अज मायेनें–अज्ञानानें–भिन्न झालें आहे, असें दिसतें, दुसरें कशानेंही नाहीं) **हि तत्त्वतः भिद्यमाने अमृतं मर्त्यतां व्रजेत्** (अद्वैत खरोखरच भिन्न होतें, स्वरूपाचा त्याग करून अन्य-विलक्षण–स्वरूप धारण करितें, असें म्हटलें तर अमृतवस्तु मर्त्य झाली असा विलक्षण सिद्धांत करावा लागेल !)

सारांश, सर्व भेद मायिक आहेत, सत्य नाहींत ॥ १९ ॥

द्वैतमद्वैतभेद इत्युक्ते द्वैतमप्यद्वैतवत्परमार्थसदिति स्यात्कस्याचिदाशङ्केत्यत आह । यत्परमार्थसदद्वैतं मायया भिद्यते ह्येतत्तैमिरिकानेकचन्द्रवद्रज्जुः सर्पधारादिभिर्भेदैरिव न परमार्थतो निरवयवत्वादात्मनः । सावयवं ह्यवयवान्यथात्वेन भिद्यते । यथा मृद्घटादिभेदैः । तस्मान्निरवयवमजं नान्यथा कथंचन केनचिदपि प्रकारेण न भिद्यत इत्यभिप्रायः । तत्त्वतो भिद्यमाने ह्यमृतमजमद्वयं स्वभावतः सन्मर्त्यतां व्रजेत् । यथाऽग्निः शीतताम् । तच्चानिष्टं स्वभाववैपरीत्यगमनम् । सर्वप्रमाणविरोधात् । अजमव्ययमात्मतत्त्वं माययैव भिद्यते न परमार्थतः । तस्मान्न परमार्थसद्द्वैतम् ॥ १९ ॥

पूर्वपक्षी—द्वैत हें जर अद्वैताचें कार्य आहे, आणि अद्वैत सत्यवस्तु आहे, तर कारणस्वरूपी असणारें सत्य अद्वैताचें कार्य (द्वैत)ही सत्य असलें पाहिजे. अद्वैताचा भेद द्वैत आहे व कार्यकारणांत भेद नसतो, असें तुम्हीं म्हणतां.

सिद्धांती—अद्वैत ही जी परमार्थतः सत्यवस्तु आहे, तिचा भेद होतो, तो मायेनें होतो, म्हणजे भेद होणें मिथ्या आहे. डोळ्याची स्थिति बिघडली म्हणजे एक चंद्राचे अनेक चंद्र दिसतात, किंवा अंधेरांत रज्जूवर सर्प, धारा इत्यादिकांचा आरोप होतो, हे प्रकार खरे नसून जसे मायिक, त्याप्रमाणें अद्वैत भिन्न झालें आहे. असें वाटतें याचें कारण माया होय. अद्वैताचा वास्तविक भेद होणें शक्यच नाहीं; कारण आत्मा निरवयव आहे. सावयव वस्तु भिन्न होऊन तिचें स्वरूप बदलतें म्हणजे तिची अवयवरचना निराळी होते. सावयव मृत्तिकेचे घट, शराव इत्यादि होतात; पण अद्वैत एकरस आहे म्हणून आत्मवतूंचा भेद

होणें शक्य नाहीं. सारांश, निरवयव व अज जी आत्मवस्तु तिचा मायेशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही कारणांनीं कसाही भेद होणें शक्य नाहीं, हें तात्पर्य आहे. मायाकृत भेद मिथ्या असतो, हें सांगावयासही नको.

शिष्य—पण खराखुराच भेद कसा तरी होतो, असें म्हटलें तर ?

सिद्धांती—अरे ! स्वरूपानें अमृत, अज व अद्वैत असणारी वस्तु तत्त्वतः भिन्न झाली, खरोखर एकाचीं तीं दोन झालीं असें म्हटलें तर ती अद्वैत वस्तु मरणधर्मात्मक होईल ! अमर वस्तु मर्त्य आहे, किंवा अग्नि शीतस्वरूप आहे, असें म्हणावें लागेल ! स्वभाव सोडून उलट स्वभाव धारण करणें अशक्य आहे व तसें मानणें अनिष्टही आहे. शिवाय हें म्हणण्यानें सर्व प्रमाणाशीं विरोध केल्याचें महापातक लागणार ! तेव्हां असें केव्हांही म्हणूं नये. असो; तेव्हां अज, अव्यय, व अमर जें आत्मतत्त्व तें भिन्न झालेंसें दिसतें, तें मायेमुळें होय. पारमार्थिक भेद होणें शक्य नाहीं. भेद शक्य नाहीं म्हणून परमार्थतः द्वैत सत्य असणें हें शक्य नाहीं. सारांश, द्वैत मिथ्या आहे ॥१९॥

श्लोक विसावा.

अजातस्यैव भावस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः ।
अजातो ह्यमृतो भावो मर्त्यतां कथमेष्यति ॥ २० ॥

अन्वय व अर्थः—वादिनः अजातस्य एव भावस्य जातिं इच्छन्ति (वादपटु पंडित जन्मशून्य जो आत्मानामक पदार्थ, त्याला जन्म आहे, असें गृहीत धरितात)—पण—**हि अजातः अमृतः भावः, मर्त्यतां कथं एष्यति** (स्वरूपतः जो अजन्मा व अमरणधर्मा आहे, तो मर्त्यरूपाचा अंगीकार कसा करणार ?

सारांश, द्वैत-प्रतिपादक वादिप्रतिवादी अविकारी आत्म्याला विकारी समजतात. पण ही त्यांची चुकी आहे. अमृताला मरण येतें, असें समजणें म्हणजे विस्तवानें गारीगार केलें असें म्हणण्यासारखें असमंजस आहे ॥ २० ॥

ये तु पुनः केचिदुपनिषद्व्याख्यातारो ब्रह्मवादिनो वावदूका अजातस्यैवाऽऽत्मतत्त्वस्यामृतस्य स्वभावतो जातिमुत्पत्तिमिच्छन्ति परमार्थत एव तेषां जातं चेत्तदेव मर्त्यतामेष्यत्यवश्यम् । स चाजातो ह्यमृतो भावः स्वभावतः सन्नात्मा कथं मर्त्यतामेष्यति । न कथंचन मर्त्यत्वं स्वभाववैपरीत्यमेष्यतीत्यर्थः ॥ २० ॥

सिद्धांती–आतां कित्येक वावदूक ब्रह्मवादी उपनिषदांचें व्याख्यान करणारे आहेत, त्यांचा सामान्य निर्देश करून श्री गौडपादाचार्य म्हणतात कीं स्वभावतः अज आणि अमृत असणारें 'आत्मतत्त्व वास्तविक जन्म पावतें' असें हे वावदूक प्रतिपादितात, तें खरोखर अभद्र होय. कारण 'जें जन्मतें, तें मरतें' असा विश्वनियम आहे. अर्थात् जन्मणारें अमर आत्मतत्त्व मरणधर्मी होणार! पण हें होणें शक्य नाहीं. जो स्वभावतः अमर आहे, तो अजन्माच असावयाचा. तेव्हां अज व अमर असणारा आत्मा मर्त्यस्थितीला कसा पावेल? विपरीत स्वभाव प्राप्त होणें अशक्य आहे, म्हणून आत्मा मर्त्य व्हावयाचा नाहीं म्हणजे तो जन्मावयाचाही नाहीं. जो नित्य आहे, त्याला खराखरा जन्म कोठला व मरण तरी कोठचें? ॥२०॥

श्लोक एकविसावा.

न भवत्यमृतं मर्त्यं न मर्त्यममृतं तथा ।
प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति ॥ २१ ॥

अन्वय व अर्थः—अमृतं मर्त्यं, मर्त्यं अमृतं न भवति (अमृत कधीं मरणधर्मी असत नाहीं, त्याचप्रमाणें मरणारा पदार्थ कधींही अमर होत नाहीं) **तथा प्रकृतेः अन्यथाभावः न कथंचित् भविष्यति** (म्हणून स्वभाव हा केव्हांही सुटत नाहीं, किंवा त्याचा विपरीत भाव कोणत्याही प्रकारें केव्हांही होत नाहीं) ॥२१॥

यस्मान्न भवत्यमृतं मर्त्यं लोके नापिमर्त्यममृतं तथा। ततः प्रकृतेः स्वभावस्यान्यथाभावः स्वतः प्रच्युतिर्न कथंचिद्भविष्यति । अग्नेरिवौष्ण्यस्य ॥ २१ ॥

सिद्धांती—कारण, व्यवहारामध्यें केव्हांही अमृत वस्तु मर्त्य होत नाहीं, त्याचप्रमाणें मर्त्य वस्तु अमर होत नाहीं. विचारदृष्ट्याही असें होणें शक्य नाहीं, म्हणून प्रकृतीचा जो स्वभाव त्याचा अन्यथा भाव होत नाहीं, म्हणजे प्रकृति आपल्या स्वभावापासून केव्हांही आणि कोणत्याही प्रसंगीं च्युत म्हणजे भ्रष्ट होत नाहीं. अग्नीनें आपलें उष्णत्व कधीं सोडून दिलें आहे? स्वभावापासून कोणी भ्रष्ट झाला आहे, असें आढळणें केव्हांही असंभवनीयच आहे ॥२१॥

श्लोक बाविसावा.

स्वभावेनामृतो यस्य भावो गच्छति मर्त्यताम् ।
कृतकेनामृतस्तस्य कथं स्थास्यति निश्चलः ॥ २२ ॥

अन्वय व अर्थः—**यस्य स्वभावेन अमृतः भावः मर्त्यतां गच्छति** (जो पंडित असें म्हणतो कीं, स्वरूपानें अमर असणारा पदार्थ जन्ममरण-धर्माचा होतो) **तस्य कृतकेन अमृतः निश्चलः कथं स्थास्यति** (त्यानें कर्मोपासनांनीं उत्पन्न केलेला जो अमृतभाव तो तरी निश्चल, अनाद्यनंत-कालपर्यंत टिकणारा कसा होणार ?)

सारांश, स्वरूपानें अमर असणारा आत्मा मर्त्य आहे अशी आपली समजूत करून घेतली, व उपासना करून मर्त्य आत्म्याला जर अमरत्व दिलें, तर तें तरी–तो मोक्ष तरी–सर्वकाल कसा टिकेल ? जें उत्पन्न झालें आहे, तें मरावयाचें हा न्याय आहे ॥ २२ ॥

यस्य पुनर्वादिनः स्वभावेनामृतो भावो मर्त्यतां गच्छति परमार्थतो जायते तस्य प्रागुत्पत्तेः स भावः स्वभावतोऽमृत इति प्रतिज्ञा मृषैव । कथं तर्हि कृतकेनामृतस्तस्य स्वभावः कृतकेनामृतः स कथं स्थास्यति निश्चलोऽमृतस्वभावतया न कथंचित्स्थास्यत्यात्मजातिवादिनः सर्वदाऽजं नाम नास्त्येव सर्वमेतन्मर्त्यम् । अतोऽनिर्मोक्षप्रसङ्ग इत्यभिप्रायः ॥ २२ ॥

सिद्धांती—आतां जे वादी असें म्हणतात कीं स्वभावतः अमृत असणारा भाव म्हणजे आत्मा मर्त्य होतो, कारण त्याला वस्तुतः जन्मप्राप्ति होते, त्यांस असें विचारावें कीं उत्पत्तीच्या पूर्वी तो आत्मा स्वभावतः अमर होता असें म्हणतां तें कशावरून? ज्याला उत्पत्ति आहे, तो मर्त्य आहे. आत्म्याला जर जन्म येतो, तर तो मेलाच पाहिजे. मग आत्मा अमर आहे अशा तुमच्या प्रतिज्ञेची वाट काय ? ती मिथ्यावचना ! बरें; ज्याचा स्वभाव मर्त्य आहे, त्याला उपासनादि करून अमृत केला (कर्म करून अमरता येणें कठीण म्हणा !) तर तो कृत्रिम अमर अमृतस्वभावाची प्राप्ति करून घेऊनही निश्चल कसा राहणार ? सारांश, जे वस्तुतः आत्मजातीचा–आत्म्याच्या उत्पत्तीचा–अंगीकार करितात, त्यांच्या विचारसरणीनें नित्य अजन्मा असणारा पदार्थ नाहींसा होऊन सर्व दृश्य व अदृश्य मर्त्य आहे, असें ठरतें आणि अनिर्मोक्षाचा प्रसंग प्राप्त होतो, हें तात्पर्य आहे, म्हणजे येथें मुक्तिकथाच संपली ॥२२॥

श्लोक तेविसावा.

भूततोऽभूततो वाऽपि सृज्यमाने समा श्रुतिः।
निश्चितं युक्तियुक्तं च यत्तद्भवति नेतरत् ॥ २३ ॥

अन्वय अर्थः—भूततः वा अभूततः अपि सृज्यमाने श्रुतिः समा (सृष्टीची उत्पत्ति भूतजन्य आहे असे म्हणणारी श्रुति व अभूतजन्य आहे असें म्हणणारी श्रुति तात्पर्यतः एकच अर्थाचें प्रतिपादन करिते) **यत् निश्चितं युक्तियुक्तं च** (जें आम्ही श्रुतीला व न्यायाला अनुकूल असणारें निश्चित तत्त्व सांगितलें आहे) **तत् भवति इतरत् न-भवति** (तेंच सत्य आहे, तेंच श्रुतितात्पर्य आहे. कांहीं झालें तरी तें अन्यथा द्वैत होणें, नाहीं)

सारांश, श्रुतीनें जें सृष्टिवर्णन केलें आहे, तें सर्व स्वप्नसृष्टीच्या संकथनाप्रमाणें मिथ्या आहे व तें केवळ मंदबुद्धीच्या लोकांप्रीत्यर्थ सांगितलें आहे. श्रुतीचा समन्वय करून जें तात्पर्य निष्पन्न होतें, तेंच युक्तीलाही संमत होतें. अर्थात् श्रुतितात्पर्य मात्र सत्य आहे; तें मिथ्या होणें शक्य नाहीं किंवा द्वैत सत्य असणें शक्य नाहीं ॥ २३ ॥

नन्वजातिवादिनः सृष्टिप्रतिपादिका श्रुतिर्न संगच्छते प्रामाण्यम्। बाढं, विद्यते सृष्टिप्रतिपादिका श्रुतिः । सा त्वन्यपरा । उपायः सोऽवतारायेत्यवोचाम । इदानीमुक्तेऽपि परिहारे पुनश्चोद्यपरिहारौ विवक्षितार्थं प्रति सृष्टिश्रुत्यक्षराणामानुलोम्यविरोधाशङ्कामात्रपरिहारार्थौ । भूततः परमार्थतः सृज्यमाने वस्तुन्यभूततो मायया वा मायाविनेव सृज्यमाने वस्तुनि समा तुल्या सृष्टिश्रुतिः । ननु गौणमुख्ययोर्मुख्ये शब्दार्थप्रतिपत्तिर्युक्ता । न । अन्यथा सृष्टेरप्रसिद्धत्वान्निष्प्रयोजनत्वाच्चेत्यवोचाम । अविद्यासृष्टिविषयैव सर्वा गौणी मुख्या च सृष्टिर्न परमार्थतः । "सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः" इति श्रुतेः । तस्माच्छ्रुत्या निश्चितं यदेकमेवाद्वितीयमजममृतमिति युक्तियुक्तं च । यक्त्या च संपन्नं तदेवेत्यवोचाम पूर्वैर्ग्रन्थैः । तदेव श्रुत्यर्थो भवति नेतरत्कदाचिदपि ॥ २३ ॥

पूर्वपक्षी—पण अजातिवाद्यांचा पक्ष स्वीकारावयाचा, असें म्हटलें तर सृष्टिप्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीची प्रमाणता सिद्ध होत नाहीं व श्रुति अप्रमाण ठरते. कांहींच उत्पन्न होत नाहीं, असा अजातवादाचा पक्ष घेऊन म्हटलें तर सृष्टीची उत्पत्ति सांगणाऱ्या श्रुति अप्रमाण ठरतात. मग सृष्टिश्रुतीच नाहींत कीं काय तुमच्या मतें ?

सिद्धान्ती—नाहीं कोण म्हणतो ? सृष्टि प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुति आहेत. पण त्यांचा अर्थ निराळा आहे. त्या आत्मैक्याचें प्रतिपादन करितात, आत्मैक्य सिद्ध करण्यासाठीं त्यांचा अवतार ' उपाय ' म्हणून आहे, असें आम्हीं मागेंच सिद्ध केलें आहे.

पूर्वपक्षी—हें सिद्ध झालें आहे, तर मग आतां त्यांचा श्रीगौडपादाचार्यांनीं पुनः कां अवतार केला आहे?

सिद्धान्ती—मिथ्या सृष्टिवादांत श्रुतींमध्यें ' उत्पन्न केलें ' ' होतें झालें ' इत्यादि जीं पदें आहेत, त्यांच्यासंबंधानें साहजिक विरोधाची शंका प्राप्त होते, तिचें निवारण करण्यासाठीं हा प्रयत्न आहे. पहा कीं ' सृष्टि वस्तुतः उत्पन्न झाली असें परिणामवाद घेऊन तुम्ही म्हणा किंवा तिची उत्पत्ति मायिक आहे, असें विवर्त घेऊनही म्हणा, उभयत्र श्रुति समानार्थकच आहे. म्हणजे दोन्ही ठिकाणीं सृष्ट्युत्पत्तीला 'सत्य' हें विशेषण नसल्यामुळें दोन्ही ठिकाणीं असत्य अर्थाचा–मिथ्या असणाऱ्या उत्पत्तीचा–संभव होतो.

पूर्वपक्षी—ठीक. पण मुख्य व गौण अर्थ संभवनीय असतां मुख्यार्थ स्वीकारावा असा न्याय आहे. ' सत्य ' हा मुख्य अर्थ असतां ' मिथ्या ' हा अर्थ घेणें इष्ट नव्हे.

सिद्धान्ती--तुमच्या मताप्रमाणें सृष्टि परमार्थतः उत्पन्न झाली, असा अर्थ घेतला तर ती सत्य म्हणजे नित्य सिद्ध होत नाहीं. उत्पन्न होणारी सृष्टि नित्य आहे, असें ठरत नाहीं. शिवाय हा अर्थ सिद्ध झाला तरी–नित्यफलप्राप्ति–मोक्षप्राप्ति होत–नाहीं, असें आम्हीं आतांच सांगितलें आहे. एवंच सृष्टि अनित्य–मायिक–आहे, असें ठरतें. कोणताही गौण किंवा मुख्य अर्थ घ्या, स्वप्नस्थ रथ घ्या किंवा जागृतींतील रथ घ्या, सृष्ट्युत्पत्तीचा विषय अविद्येचा आहे, परमार्थाचा नाहीं. परमार्थांत हा उत्पत्तीचा प्रश्न उत्पन्न होत नाहीं. कारण आत्मा हा अंतर्बाह्य एक असून अजन्मा आहे, असें श्रुतीचें एककंठानें सांगणें आहे. म्हणून श्रुतीनें निश्चित केलेलें जें एकच एक, अद्वितीय, अज आणि अमृततत्त्व आहे, तेंच युक्तीला मान्य होतें. आत्मा निरवयव व विभु आहे म्हणून तो एकच एक, अजरामर आहे, असें आम्हीं युक्तीनें सिद्ध केलेंच आहे. तात्पर्य, आम्ही म्हणतों हाच श्रुत्यर्थ आहे, इतर नाहीं; हें सिद्ध होय ॥ २३ ॥

श्लोक चोविसावा.

नेह नानेति चाऽऽम्नायादिन्द्रो मायाभिरित्यपि ॥
अजायमानो बहुधा मायया जायते तु सः ॥ २४ ॥

अन्वय व अर्थः—' नेह नाना ' इति च, ' इंद्रो मायाभिः ' इति अपि, तु ' अजायमानः सः मायया बहुधा जायते '–इति–आम्नायात् (' येथें नानात्व नाहीं. इंद्र हा मायेनें अनेकरूपी होतो '

व ‘ तो अजन्मा आत्मा स्वमायेनें अनेकरूपी होतो ’ इत्यादि श्रुति स्पष्ट सांगतात कीं, ही सर्व सृष्टि मायिक म्हणजे मिथ्या आहे.) ॥ २४ ॥

कथं श्रुतिनिश्चय इत्याह—यदि हि भूतत एव सृष्टिः स्यात्ततः सत्यमेव नाना वस्त्विति तद्भावप्रदर्शनार्थमाम्नायो न स्यात् । अस्ति च “ नेह नानाऽस्ति किंचन ” इत्यादिराम्नायो द्वैतभावप्रतिषेधार्थः । तस्मादात्मैकत्वप्रतिपत्त्यर्था कल्पिता सृष्टिरभूतैव प्राणसंवादवत् । “ इन्द्रो मायाभिः ” इत्यभूतार्थप्रतिपादकेन मायाशब्देन व्यपदेशात् । ननु प्रज्ञावचनो मायाशब्दः । सत्यम् । इन्द्रियप्रज्ञाया अविद्यामयत्वेन मायात्वाभ्युपगमाददोषः । मायाभिरिन्द्रियप्रज्ञाभिरविद्यारूपाभिरित्यर्थः । “ अजायमानो बहुधा विजायते” इति श्रुतेः। तस्मान्माययैव जायते तु सः। तुशब्दोऽवधारणार्थः—माययैवेति । न ह्यजायमानत्वं बहुधा जन्म चैकत्र संभवति। अग्नाविव शैत्यमौष्ण्यं च । फलवत्त्वाच्चाऽऽत्मैकत्वदर्शनमेव श्रुतिनिश्चितोऽर्थः । “ तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ” इत्यादिमन्त्रवर्णात् । “ मृत्योः स मृत्युमाप्नोति ” इति निन्दितत्वाच्च सृष्ट्यादिभेददृष्टेः ॥ २४ ॥

सिद्धान्ती—श्रुतिनिश्चय कसा होतो, तें सांगतात; ऐका. जर परमार्थानें सृष्टि उत्पन्न झाली असती, सृष्टीची उत्पत्ति खरोखर होऊन तेथें अनेकत्व वस्तुतः असतें, तर अनेकत्व खरेंसें होऊन त्याचा अभाव सांगणारी, ‘ तें नाहीं ’ म्हणणारी श्रुति अवतीर्णच झाली नसती. पण ‘ येथें कोणत्याहि प्रकारें अनेकत्व नाहीं ’ असा द्वैताचा (अनेकत्वाचा) स्पष्ट प्रतिषेध करणारी श्रुति विद्यमान आहे. यावरून असाच निष्कर्ष निघतो कीं आत्मैकत्व प्रतिपादन करण्यासाठीं कल्पिलेली सृष्टि ‘ अभूता ’ म्हणजे ‘ उत्पन्न झालीच नाहीं. ’ प्राणाचें श्रेष्ठत्व वर्णन करण्यासाठीं जशी ‘ प्राणसंवादाची ’ योजना कल्पिली आहे, त्याप्रमाणें आत्मैकत्व प्रसिद्ध करण्यासाठीं सृष्टीच्या उत्पत्तीची कल्पना उल्लेखिली आहे. पुनः; ‘ इंद्रानें मायेचा अंगीकार करून अनेकरूपत्व धारण केलें; तो मायेनें अनेक झाला, ’ हा मंत्र तर ‘ माया ’ शब्दाचा स्पष्ट उच्चार करून सृष्टि झालीच नाहीं, ती ‘ अभूता ’ आहे, असें ‘ माया ’ शब्दानें स्पष्ट सांगतो.

पूर्व०—पण ‘ माया म्हणजे प्रज्ञा ’ असा अर्थ आहे.

सिद्धान्ती—होय. कोठें कोठें माया शब्दानें ‘ प्रज्ञेचा ’ बोध होतो, हें खरें; व आम्हीही तुमच्या समाधानार्थं ‘ माया म्हणजे मायावी पुरुषाचें इंद्रजाल ’ ह्या अर्थाचा आग्रह सोडून देऊन तुमचा अर्थ स्वीकारितों; पण फलश्रुति एकच येते. माया

म्हणजे 'प्रज्ञा;' ही इंद्रियांच्या द्वारें प्रकट होते. इंद्रियप्रज्ञाही अविद्यामय असल्यामुळें त्या 'प्रज्ञा' नामक अर्थाचा मायेंत अंतर्भाव होतो. प्रज्ञा म्हटली कीं मायेचा स्वीकार करावा लागतो व इंद्रजाल हाच अर्थ उद्भूत होतो. तात्पर्य, 'मायांनीं म्हणजे इंद्रियप्रज्ञांनीं म्हणजे अविद्यात्मक इंद्रियप्रज्ञांनीं (इंद्रियनिर्मित विषयांनीं इंद्रजालांनीं) इंद्र अनेक होतो, असाच अर्थ होतो. 'जन्माचा संभव नसणारा आत्मा पुष्कळ जन्म घेता झाला' ही श्रुतिसुद्धां वरील अर्थाचें समर्थन करूनही अनेकत्वाची उत्पत्ति मायिक असें स्पष्ट सांगते. कारिकेंत 'तु' (परंतु) शब्द आहे तो येवढ्यासाठींच आहे कीं ही सर्व अजन्म्याची उत्पत्ति मायिक आहे, मायेनें मात्र उत्पत्ति झाल्यासारखी दिसते, हें जिज्ञासूंच्या प्रत्ययास यावें. खरेंच आहे. हा उत्पत्तिप्रकार जर मायिक नसता, सत्य असता, तर 'अजन्मता व अनेक जन्मप्राप्ति' यांचें एकवाक्यस्थ सहचरत्व (अजाला जन्म येतो हें म्हणणें) व्याघातात्मक झालें असतें. अग्नीमध्यें शीतत्व आणि उष्णत्व एककाळीं विद्यमान असणें शक्य नाहीं व अग्नीला शीतत्व येणेंही शक्य नाहीं. ह्याच न्यायानें 'अजन्मा आत्मा जन्म पावला' हें वाक्यही स्वार्थविघाती आहे. पण 'जन्म मायिक आहे' असें श्रुतिमनोगतानुसार समजलें म्हणजे सर्व सुसंगत होतें. तात्पर्य आत्मभेद नाहीं, वस्तुतः आत्मभेद उत्पन्न होत नाहीं; दिसणारा भेद मायिक आहे व आत्मा मात्र सत्य आहे, हा श्रुतीचा निश्चित व अपवादशून्य अर्थ आहे. शिवाय, आत्मैकत्वाचा निश्चय झाला म्हणजे 'एकत्वाचा निश्चय झालेला आत्मज्ञ मोहशून्य व शोकशून्य होतो' ही श्रुति आत्मैकत्वाचा दृढनिश्चय झालेल्या पुरुषाला काय फलप्राप्ति होते, हें सांगते. म्हणजे आत्मैकत्वज्ञान पुरुषार्थ सिद्ध करितें व अनात्मैकत्वज्ञ पुरुष जन्म--मरणांत सांपडतो' अशी श्रुतीनें भेददृष्टीची निंदा केली आहे ॥ २४ ॥

श्लोक पंचविसावा.

संभूतेरपवादाच्च संभवः प्रतिषिध्यते ।
को न्वेनं जनयेदिति कारणं प्रतिषिध्यते ॥ २५ ॥

अन्वय व अर्थः--संभूतेः अपवादात् च संभवः प्रतिषिध्यते (ईशोपनिषदांत 'संभूतीचा' निषेध केला आहे, यावरून श्रुतीला संभवाचें, उत्पन्नत्वाचें तत्त्व मान्य नाहीं व म्हणून तिनें संभवाचा निषेध केला आहे, हें स्पष्ट आहे) **'कः नु एनं जनयेत् ?' इति कारणं प्रतिषिध्यते** ('या आत्म्याला कोण उत्पन्न करणार ?' असें म्हणून श्रुतीनें कारणाचाही निषेध केला आहे.)

सारांश, संभवाचा व संभवकारणाचा निषेध श्रुतीनें केला आहे, यावरून जातिवाद श्रुतीला संमत नाहीं, हें उघड आहे. ॥२५॥

" अन्धं तमः प्रविशन्ति ये संभूतिमुपासते " इति संभूतेरुपास्यत्वापवादात्संभवः प्रतिषिध्यते । न हि परमार्थतः संभूतायां संभूतौ तदपवाद उपपद्यते । ननु विनाशेन संभूतेः समुच्चयविध्यर्थः संभूत्यपवादः । " यथाऽन्धंतमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते " इति । सत्यमेव देवतादर्शनस्य संभूतिविषयस्य विनाशशब्दवाच्यस्य कर्मणः समुच्चयविधानार्थः संभूत्यपवादः । तथाऽपि विनाशाख्यस्य कर्मणः स्वाभाविकाज्ञानप्रवृत्तिरूपस्य मृत्योरतितरणार्थत्ववद्देवतादर्शनकर्मसमुच्चयस्य पुरुषसंस्कारार्थस्य कर्मफलरागप्रवृत्तिरूपस्य साध्यसाधनैषणाद्वयलक्षणस्य मृत्योरतितरणार्थत्वम् । एवं ह्येषणाद्वयरूपान्मृत्योरशुद्धेर्वियुक्तः पुरुषः संस्कृतः स्यादतो मृत्योरतितरणार्था देवतादर्शनकर्मसमुच्चयलक्षणा ह्यविद्या । एवमेवैषणालक्षणादविद्याया मृत्योरतितीर्णस्य विरक्तस्योपनिषच्छास्त्रार्थालोचनपरस्य नान्तरीयकी परमात्मैकत्वविद्योत्पत्तिरिति पूर्वभाविनीमविद्यामपेक्ष्य पश्चाद्भाविनी ब्रह्मविद्याऽमृतत्वसाधनैकेन पुरुषेण संबध्यमानाऽविद्यया समुच्चीयत इत्युच्यते । अतोऽन्यार्थत्वादमृतत्वसाधनं ब्रह्मविद्यामपेक्ष्य निन्दार्थ एव भवति संभूत्यपवादो यद्यप्यशुद्धिवियोगहेतुरतन्निष्ठत्वात् । अत एव संभूतेरपवादात्संभूतेरापेक्षिकमेव सत्त्वमिति । परमार्थसदात्मैकत्वमपेक्ष्यामृताख्यः संभवः प्रतिषिध्यते । एवं मायानिर्मितस्यैव जीवस्याविद्यया प्रत्युपस्थापितस्याविद्यानाशे स्वभावरूपत्वात्परमार्थतः को न्वेनं जनयेत् । न हि रज्ज्वामविद्यारोपितं सर्पं पुनर्विवेकतो नष्टं जनयेत्कश्चित् । तथा न कश्चिदेनं जनयेदिति को न्वित्याक्षेपार्थत्वात्कारणं प्रतिषिध्यते । अविद्योद्भूतस्य नष्टस्य जनयितृ कारणं न किंचिदस्तीत्यभिप्रायः । " नायं कुतश्चिन्न बभूव कश्चित् " इति श्रुतेः ॥ २५ ॥

सिद्धांती:—ईशावास्योपनिषदांत एक मंत्र आहे, त्याचा अर्थ असा:–' जे संभूतीची उपासना करितात, ते ' अंधंतमनामक लोकांत जाऊन पडतात. ' म्हणजे संभूतीच्या उपास्यत्वाचा येथें अपवाद (निरास, निराकरण निंदात्मक खंडन) केला आहे आणि याप्रकारें संभवाचा (उत्पत्तीचा) प्रतिषेध केला आहे.

शिष्य—संभूति म्हणजे हिरण्यगर्भ-नांवाची ऐश्वर्यवंत देवता. भगवन् ! या सर्व-दृश्य कार्यांत श्रेष्ठपद पावलेल्या संभूतीचा निषेध श्रुतीनें करून सामान्यतः सर्व कार्यांचाच प्रतिषेध केला म्हणावयाचा !

सिद्धांती—खरें आहे. आतां ही हिरण्यगर्भात्मक संभूति जर परमार्थतः उत्पन्न झालेली असती, तर सत्यवक्त्या श्रुतीनें तिची केव्हांही निंदा केली नसती व तिचा प्रतिषेधही केला नसता. पण निंदात्मक प्रतिषेध केला आहे, यावरून सर्वज्ञ श्रुतीला संभूतीचें पारमार्थिक अस्तित्व मान्य नव्हतें, असें स्पष्ट दिसतें. आतां, संभूति मिथ्या ठरली, यावरून सर्व कार्येंही मिथ्या ठरलीं, असें अनुमान स्पष्ट निघतें.

पूर्वपक्षी—अहो महाराज ! येथें संभूतीचा अपवाद केला आहे, त्यावरून ती मिथ्या आहे, असें नाहीं ठरत; तर केवळ संभूतीची मात्र उपासना न करितां तिचा विनाशाशीं म्हणजे कर्माशीं समुच्चय करावा, असा उपदेश आहे. समजलें ! हें मनांत योग्यरीतीनें ठसण्यासाठीं संभूतीचा अपवाद केला आहे. 'जे लोक अविद्येचें-कर्माचें-मात्र आराधन करितात, ते अंधंतमांत जातात' असें श्रुति त्याच उपनिषदांत म्हणते. कर्म व उपासना यांचा समुच्चय करून उपासना केली असतां, उत्तम फल मिळतें. असें श्रुति तेथेंच म्हणते. यावरून समुच्चय दृढ व्हावा एतदर्थ मात्र संभूतीचा अपवाद केला आहे, मिथ्यात्वाच्या दृष्टीनें अपवाद केला नाहीं, हें स्पष्ट आहे.

सिद्धांती—तुम्ही म्हणतां, यांत सत्याचा अंश आहे. संभूतीचा विषय जो देवतोपासन, त्याचा आणि 'विनाश' शब्दानें उल्लेखिलेल्या कर्माचा, सारांश उपासना व कर्म यांचा समुच्चयविधि विहित करावा, या दृष्टीनें एक एकट्या संभूतीचा व विनाशाचा अपवाद केला आहे, हें आम्हांस मान्य आहे. तथापि असें पहाः-जीवमात्राच्या स्वाभाविक अज्ञानामुळें (स्वार्थी कामक्रोधादिकांच्या नाशकारी सामर्थ्यामुळें) अशास्त्रीय कर्मप्रवृत्ति होऊन मृत्यु प्राप्त होतो. त्या ह्या **अज्ञानजन्य** अशास्त्रीय कर्माचें जें फल मृत्यु, त्या मृत्यूपासून तारण करण्याला वेदविहित कर्म उपयोगी पडतें. असेंच, उपासनेच्या संबंधानेंही म्हणतां येतें. म्हणजे कर्मफलाच्या प्रेमात्मक वासनेनें प्रवृत्त झाल्यामुळें अथवा फल मिळविण्याची एषणा (उत्कट इच्छा) व फलसाधनें संपादन करण्याची एषणा असल्यामुळें उत्पन्न होणारा, सारांश **अज्ञानजन्य** प्रेरणांनीं उत्पन्न होणारा जन्म-मृत्यु ह्या देवतादर्शनरूपी निष्काम उपासना व विहित-निष्काम-कर्म यांच्या समुच्चयानें उत्तीर्ण करितां येतो व पुरुषबुद्धीवर शुद्धसंस्कार मात्र निष्काम-कर्मोपासनांच्या समुच्चयानें होतो, हें विसरूं नका. तात्पर्य एषणाद्वयांनीं प्राप्त होणारी मृत्युरूपी अशुद्धि नष्ट होऊन पुरुष संस्कृत म्हणजे शुद्ध होतो; यावरून असें म्हटलें पाहिजे कीं अज्ञानजन्य कामुक प्रवृत्ति व काम यांपासून होणारा मृत्यु टाळण्याच्या कामीं उपासना व कर्म यांचा समुच्चय उपयोगी पडतो; एवंच **अशुद्धीची** (मृत्युजनक आचारविचारांची) **निवृत्ति** समुच्चयानें होते. हें निवृत्त्यात्मक पण **अज्ञानांतःपाती** फल मिळतें, म्हणून

समुच्चय म्हणजे अविद्या होय. 'अविद्येनें मृत्यूचें तरण करितां येतें' अशी श्रुति आहे. म्हणून मृत्युतारक कर्मोपासना-समुच्चयही अविद्यात्मक आहे. अविद्याकल्पित तें मिथ्या, म्हणून हा **समुच्चयही मिथ्या आहे. याला पारमार्थिक अस्तित्व** नाहीं.

पूर्व०:—असें कसें? 'संभूतीनें अमृतत्व मिळतें' हें श्रुतिवाक्य स्पष्ट म्हणतें कीं, मृत्यूत्तरण हेंच समुच्चयाचें फल नाहीं, तर अमृतप्राप्ति हेंही फल आहे. मग समुच्चय मिथ्या कसा?

सिद्धान्ती:—ऐका; एषणालक्षणात्मक अविद्यारूपी मृत्यूपासून सुटका झालेल्या विरक्तानें उपनिषदादि वेदान्तशास्त्राचा निःसीम अभ्यास केला, तर त्याला आत्मैक-कत्वाच्या विद्येचें ज्ञान होण्यास प्रत्यवाय राहत नाहीं व आत्मज्ञान अवश्य होतें. म्हणून पूर्वीं विद्यमान असलेल्या अविद्येच्या दृष्टीनें पुढें उत्पन्न होणारी ब्रह्म-विद्या ही अमृतत्वाचें साधन होऊन—कालांतरानें कां होइना?—पण-एका पुरुषाचे ठिकाणीं तिचा व अविद्येचा संबंध जडतो, विद्या व अविद्या यांचा समुच्चय होतो, असें म्हटलें. हा समुच्चय मुख्य पुरुषार्थ सिद्ध करीत नाहीं. तर अविद्येच्या दृष्टीनें मात्र तो अमृतत्व देतो. पण तें अमृतत्व **सापेक्ष** असतें, **केवल** नसतें. मुख्य पुरुषार्थ **विद्येनें** मात्र सिद्ध होतो. समुच्चय अविद्यात्मक आहे. 'विद्येनें अमृतत्व मिळतें' अशी श्रुति आमचेंच समर्थन करिते. सारांश समुच्चयानें अशुद्धीचा क्षय होतो, हें श्रुतीस सांगा-वयाचें आहे; हें ध्यानांत ठेवून अमृतत्वसाधन जी ब्रह्मविद्या तिच्या दृष्टीनें श्रुति संभूतीचा अपवाद करून तिची निंदा करिते. (अथवा निंदा करण्यासाठीं संभूतीचा अपवाद करिते.

पूर्व०—संभूति-उपासना-व कर्म हीं जर अशुद्धीचा क्षय करितात, तर त्यांची निंदा कां?

सिद्धान्ती०—ती संभूति अशुद्धिक्षयकर मात्र आहे. पण परमात्मप्राप्ति, परमा-मृतप्राप्ति हें जें फल तें देण्याचें सामर्थ्य तिला नाहीं, अतएव मोक्षद नव्हे, म्हणून तिचा अपवाद केला. तथापि अपवादास योग्य म्हणून संभूतीला आपेक्षिक सत्यत्व आलें. जी वस्तु उत्पन्न होऊन नाहींशी होते, तिचें अस्तित्व परमार्थिक नसतें, सापेक्ष असतें. अर्थात् या संभूति-उपासनेचें 'अमृत'-फल तेंही सापेक्ष आहे; परमार्थतः सत् असणारें जें आत्मैक्य, त्याच्यासारखें केवल नाहीं, म्हणून त्या अमृताचा ही श्रुति प्रतिषेध करिते. सारांश, संभूतीचा व संभवाचा (कार्याचा, कोणत्याही वस्तूच्या जन्ममरणाचा) ईशावास्यांत श्रुति प्रतिषेध करिते.

शिष्य०—मग जन्ममरण पावणारे जीव खोटे?

सिद्धान्ती०—जीवांचें जन्ममरणादि कार्यजात मिथ्या खरेंच. बाबा! एक अद्वितीय आत्मा खरा आहे, बाकी सर्व भेदमूलक वस्तु मिथ्या आहेत. म्हणून जीव-

स्थिति मायाकल्पित आहे व जीवांचें अज्ञानमूलक कर्म हा अविद्येचा प्रेरणाविस्तार आहे. पण अविद्या आत्मज्ञानानें नष्ट झाली म्हणजे जीवाचें जन्ममरणादि कार्य, सारांश सर्व अज्ञान समूळ नष्ट होऊन तो आपल्या नित्य परमार्थ–स्वरूपांत प्रकाशूं लागतो. जो जीव स्वरूपतः नित्य आहे, त्याला कोण जन्म देणार ? आपल्यास जें जन्ममरणादि दिसतें, तें अविद्याकल्पित म्हणजे मिथ्या आहे. रज्जूवर आरोपिलेला सर्प विवेकानें नष्ट होतो. आपण अज्ञानानें सर्पाचा आरोप करितों व विवेकानें तो आरोप नष्ट होतो. म्हणून त्या रज्जूवरील सर्पाला कोणी खरोखरच उत्पन्न करितो कीं काय ? नाहीं, तसेंच, जीवावर जन्ममरणाचा आरोप अज्ञानानें होतो व विवेकानें नष्ट होतो. तेव्हां जीवाला कोणी उत्पन्न करीत नाहीं; तो स्वयंभु जशाचा तसाच असतो. असो; त्याला कोणी उत्पन्न करितो कीं काय, असें आक्षेपपूर्वक विचारून, 'नाहीं' असें उत्तर अपेक्षिलें व जीवाच्या उत्पत्तिकारणाचा प्रतिषेध केला. तात्पर्य अविद्येनें कल्पित केलेल्या व विवेकानें नष्ट होणाऱ्या भ्रांतीचा (असताचा) कर्ता कोणीही नसतो हा अभिप्राय आहे. स्वयंभु व नित्य जीवाचाही कोणी कर्ता नाहीं व त्याला संभव ही नाहीं. ह्याला (जीवाला) क..ण नाहीं व जन्म नाहीं. असें गीताही म्हणत आहे ॥ २५ ॥

(या कारिकेंत 'ईशावास्यांतील' 'संभूतीचा व समुच्चयाचा' उल्लेख करून नित्यात्मैक्यदृष्टीनें त्यांचा अपवाद केला आहे. 'देवतांची उपासना व शास्त्रविहित कर्म, यांचा समुच्चय केला असतां मोक्ष मिळतो, असें म्हणणारा एक पक्ष आहे. त्याचें खंडन श्रीमच्छंकराचार्यांनीं केलें आहे, तें असें: जीवाला स्वभावतः अशास्त्रीय कर्म करण्याची हौस असते. पण सृष्टीच्या परिपालनार्थ जे नियम परमेश्वरानें घालून दिले आहेत, त्यांचें उल्लंघन आपण अज्ञानानें व केव्हां हट्टानें करितों. पुढें या आपल्या अशा अविहित वर्तनानें मृत्यु येतो. हा मृत्यु येऊं नये, अशी इच्छा असेल तर शास्त्र-विहित कर्म केलें पाहिजे. कर्म निष्काम होऊं लागलें म्हणजे मृत्यु टळतो. तसेंच कर्मफलाच्या वासनेनें उत्पन्न होणारें साध्यसाधनात्मक एषणाद्वय (मला पुत्रसुख व्हावें, ही वासना, लग्न करणें हें साधन व पुत्र हें साध्य आहे म्हणून लग्नैषणा व पुत्रैषणा असते) हें कर्मप्रवृत्ति करितें व मृत्यु म्हणजे दुःखसंतति उत्पन्न करितें. हाही मृत्यु टाळावयाचा असेल, तर निष्काम कर्म व निष्काम उपासना यांचा समुच्चय करावा, म्हणजे चित्तशुद्धि होऊन मृत्यु टळेल. हें सर्व ठीक आहे. पण हा समुच्चय अविद्यात्मक आहे. कारण येथें अनेकत्वाचें, कर्मांचें व समुच्चयाचें अस्तित्व आहे, व यांचा नाश समुच्चयास करावयाचा आहे. असो; यांचा नाश होऊन चित्त शुद्ध झालें, वैराग्य अवतारिलें, मुमुक्षा जागृत झाली म्हणजे श्रुतिज्ञाननिष्ठ पुरुषाच्या व अद्वैताच्या मध्यें पडदा उरत नाहीं. अद्वैत ही विद्या आहे, या दृष्टीनें समुच्चय ही अविद्या होय. पण ही अविद्या अशुद्धीचा, रागद्वेषादिकांचा व एषणांचा क्षय करिते. तथापि ती

मोक्षद नव्हे, म्हणून तिची निंदा केली आहे. अर्थात् संभूतीची (हिरण्यगर्भाच्या उपासनेची) व विनाशाची (कर्माची) व समुच्चयाची निंदा आत्मदृष्टीनें श्रुति करिते आणि त्यांस व त्यांच्या फळास व्यावहारिक सत्यत्व देते, म्हणजे पारमार्थिक सत्यत्व नाहीं, असें म्हणते. तात्पर्य, उपासना व कर्म हीं निष्काम असतील तर तीं अविद्याजन्य मृत्यूचा नाश करण्यास समर्थ आहेत. म्हणून मंद-मध्यम-बुद्धीच्या पुरुषांनीं चित्तशुद्ध होईपर्यंत कर्म व उपासना यांचा त्याग करूं नये. मात्र चित्तशुद्ध होऊन ज्यांस आत्मैक्य साक्षात्कार झालें, त्यांस कर्मोपासना अवश्य नाहींत. हा मुख्य तात्पर्यार्थ आहे. बाकीचा भाग सोपाच आहे)

श्लोक सविसावा.

स एष नेति नेतीति व्याख्यातं निह्नुते यतः ।
सर्वमग्राह्यभावेन हेतुनाऽजं प्रकाशते ॥ २६ ॥

अन्वय व अर्थः--यतः सर्वं व्याख्यातं सः एषः ' न इति, न इति ' इति अग्राह्यभावेन हेतुना निह्नुते, अजं प्रकाशते (कारण जें जें सर्व आत्मस्वरूपाविषयीं व्याख्यान केलें आहे, ' तें हें ब्रह्म नव्हे, ' ' तें हें ब्रह्म नव्हे ' ह्या स्वरूपाचें सत्य असणार असें सांगून श्रुति त्या त्या शाब्दिक प्रवचनाला झांकून टाकिते, त्यांचा अपवाद करिते. हेतु म्हणजे कारण हें कीं, ब्रह्म हें कोणत्याही स्वरूपानें ग्रहण करितां येत नाहीं, हें सर्वांस समजावें. असो; सर्व निषेध झाल्यावर ' अज ' ब्रह्म स्वरूपानें प्रकाशित होतें) ॥ २६ ॥

सर्वविशेषप्रतिषेधेन " अथात आदेशो नेति नेति " इति प्रतिपादितस्याऽऽत्मनो दुर्बोध्यत्वं मन्यमाना श्रुतिः पुनःपुनरुपायान्तरत्वेन तस्यैव प्रतिपिपादयिषया यद्यद्व्याख्यातं तत्सर्वं निह्नुते । ग्राह्यं जनिमद्बुद्धिविषयमपलपत्यर्थात् " स एष नेति नेति " इत्यात्मनोऽदृश्यतां दर्शयन्ती श्रुतिरुपायस्योपेयनिष्ठतामजानत उपायत्वेन व्याख्यातस्योपेयवद्ग्राह्यता मा भूदित्यग्राह्यभावेन हेतुना कारणेन निह्नुत इत्यर्थः । ततश्चैवमुपायस्योपेयनिष्ठतामेव जानत उपेयस्य च

नित्यैकरूपत्वमिति तस्य सबाह्याभ्यन्तरमजमात्मतत्त्वं प्रकाशते स्वयमेव ॥ २६ ॥

सिद्धान्ती–यच्चावत् जेवढे विशेष (आत्मरूप दृष्टाविणाऱ्या आत्मभिन्न वस्तु) आहेत, त्यांचा निषेध करून श्रुति शेवटचा उपदेश करिते कीं, 'ब्रह्म हें नव्हे, ब्रह्म तें नव्हे.' या उपदेशानें श्रुतीनें सर्व मूर्तामूर्त वस्तूंचा (कल्पितवस्तूंचा) निषेध केला आहे. आतां, निषिद्ध केलेली गोष्ट श्रुति पुनः पुनः कां सांगते, असें म्हणाल, तर येथें श्रुतीचा एक उद्देश आहे. सर्वज्ञ श्रुतीला हें विदित आहे कीं 'नेति, नेति' हा सिद्धांत बिचाऱ्या जीवांस समजणें अत्यंत कठिण आहे. तेव्हां कांहींतरी उपयोग व्हावा म्हणून दयाळु श्रुति-माउली पुनः पुनः आत्मस्वरूपाचा उपदेश विशेष स्वरूपाच्या प्रतिपादनानें व्हावा, या हेतूनें अनेक उपायांची योजना करून व्याख्यान करिते. पण तेंही व्याख्यान स्वरूप प्रतिपादण्यास असमर्थ आहे, असें पाहून 'तें स्वरूप नव्हे' असें तिला सांगावें लागतें. सारांश जें जें म्हणून परिच्छिन्नबुद्धीला गम्य आहे तें तें ब्रह्मस्वरूप सांगण्याला समर्थ नाहींसें पाहून श्रुति त्या त्या वर्णनाचा अपलाप अथवा अपवाद करिते म्हणजे 'ब्रह्म हें नव्हे' 'ब्रह्म तें नव्हे' असें म्हणून श्रुति आत्म्याची अदृश्यता प्रकट करिते. आणि सर्वांची समजूत पडावी म्हणून श्रुति ब्रह्म ही वस्तु अग्राह्य आहे, असें स्पष्ट सांगून जें कांहीं ब्रह्म-प्रतिपादनासाठीं व्याख्यान केलें असेल, त्याचा अपवाद करिते.

शिष्य०—कां बरें ?

सिद्धान्ती०—भलता समज होऊं नये म्हणून. म्हणजे असें: ब्रह्मस्वरूप समजण्यासाठीं जें जें व्याख्यान केलें, तें तें केवळ उपायात्मक आहे, उपेय जें ब्रह्म त्याच्याशीं एकनिष्ठ तें ब्रह्मवर्णन ब्रह्मपरतंत्र आहे, हें न जाणतां उपाय म्हणून सांगितलेली वस्तु उपेय आहे, असें साधारण मनुष्यास वाटतें, तसें वाटूं नये व उपाय हेंच उपेय अशी समजूत होऊं नये म्हणून, ब्रह्म वस्तु सर्वागोचर आहे, असें श्रुति सांगत असते.

शिष्य०—'प्राण ब्रह्म आहे' 'अग्नि ब्रह्म आहे' इत्यादि श्रुतिव्याख्यानें पुष्कळ आहेत. आतां 'प्राण' किंवा अग्नि, हे ब्रह्मार्जनाचे उपाय असतांही कित्येकांना प्राणादि हेंच उपेय आहे, ब्रह्म आहे, असें वाटतें. सारांश पैशानें श्रीमंत होतां येतें' असें ऐकून कोणी पैसा म्हणजेच श्रीमंती म्हणतो आणि पैशाचा संग्रह करण्यामध्यें मात्र आपला आयुर्दाय क्षीण करून शेवटीं फसतो, म्हणजे पैशाचा उपयोग न केल्यामुळें गरीब–कंगाल–राहतो. असें मुमुक्षूंनीं फसूं नये म्हणून 'प्राण ब्रह्म नव्हे, अग्नि नव्हे' असें श्रुति सांगते. होयना ?

सिद्धांती—ठीक ठीक. पण ज्यांस हे सर्व उपाय उपेयतंत्र (ब्रह्मतंत्र) आहेत, असें निश्चयानें समजतें व उपेय ब्रह्म नित्य एकस्वरूपी असून स्वतंत्र आहे, असा ज्यांचा निश्चय होतो, त्यांस आत्मतत्त्वाचा जो प्रकाश पडतो, तो त्या स्वतंत्र, स्वयंभु, स्वयंप्रकाश व अंतर्बाह्य एकरस आत्मारामाचा सहज प्रभाव होय. बाबांनो ! आत्मप्रकाश होण्याला कोणत्याही साधनाची अपेक्षा नाहीं ॥२६॥

श्लोक सत्ताविसावा.

सतो हि मायया जन्म युज्यते न तु तत्त्वतः ।
तत्त्वतो जायते यस्य जातं तस्य हि जायते ॥ २७ ॥

अन्वय व अर्थः—सतः जन्म मायया युज्यते, न तु तत्त्वतः हि (जी नित्य, सत्य वस्तु आहे, तिचा जन्म अर्थातच मायिक अथवा मिथ्या असावयाचा. तत्त्वतः सताला जन्म येणें शक्य नाहीं) **यस्य तत्त्वतः जायते** (पण जे समजतात कीं, हा जन्म मायिक नसून तात्त्विक आहे) **हि तस्य जातं जायते** (त्याला असेंच म्हणावें लागतें कीं हा तात्त्विक जन्म जन्मलेल्याचाच झाला)

सारांश, ज्याला नित्य अस्तित्व आहे, त्याचा जन्म झाला, हें म्हणणें किंवा जन्म झाला असें समजणें हें तात्त्विक नसतें, मिथ्या असतें. पण हा जन्म सत्य आहे, मिथ्या नाहीं, असें जे समजतात, त्यांच्या समजण्याचा अर्थ असा होतो कीं, जन्मलेली वस्तु पुनः जन्मास आली. अज जन्मत नाहीं, जातच जन्मतें ॥ २७ ॥

एवं हि श्रुतिवाक्यशतैः सबाह्याभ्यन्तरमजमात्मतत्त्वमद्वयं न ततोऽन्यदस्तीति निश्चितमेतत् । युक्त्या चाधुनैतदेव पुनर्निर्धार्यत इत्याह । तत्रैतत्स्यात्सदाऽग्राह्यमेव चेदसदेवाऽऽत्मतत्त्वमिति । तन्न । कार्यग्रहणात् । यथा सतो मायाविनो मायया जन्मकार्यम् । एवं जगतो जन्मकार्यं गृह्यमाणं मायाविनमिव परमार्थसन्तमात्मानं जगज्जन्म मायास्पदमवगमयति । यस्मात्सतो हि विद्यमानात्कारणान्मायानिर्मितस्य हस्त्यादिकार्यस्येव जगज्जन्म युज्यते नासतः कारणात् । न तु तत्त्वत एवाऽऽत्मनो जन्म युज्यते । अथ वा सतो विद्यमानस्य वस्तुनो रज्ज्वादेः सर्पादिवन्मायया जन्म युज्यते न तु तत्त्वतो यथा तथाऽग्राह्यस्यापि सत एवाऽऽत्मनो रज्जुसर्पवज्जगद्रूपेण मायया जन्म युज्यते । न तु तत्त्वत एवाजस्याऽऽत्मनो जन्म । यस्य पुनः परमार्थसदजमात्मतत्त्वं जगद्रूपेण जायते वादिनो न हि तस्याजं जायत इति शक्यं वक्तुं विरोधात् । ततस्तस्यार्थाज्जातं जायत इत्यापन्नं ततश्चानवस्था जाताज्जायमानत्वेन । तस्मादजमेकमेवाऽऽत्मतत्त्वमिति सिद्धम् ॥ २७ ॥

सिद्धान्ती— याप्रमाणें शेंकडों श्रुतिवाक्यांच्या प्रमाणानें असा निर्णय होतो कीं वस्तुतः एक, एकरस, अंतर्बाह्य, एकरूप, अज, अव्यय असें आत्मतत्त्व मात्र सत्य आहे, तद्व्यतिरिक्त दुसरी कोणतीही वस्तु नाहीं. व कल्पित वस्तु सत्य नाहीं. हा श्रुतिदृष्टीनें विचार झाला. आतां हाच विचार युक्तीनें दृढ करावयाचा आहे.

पूर्वपक्षी—पण आतां तुम्हीं सांगितलें कीं, आत्मा हा अग्राह्य आहे. तो कोणत्याही ज्ञानकर्मात्मक इंद्रियांस व मनोबुद्धीस गोचर नाहीं. युक्तीनेंच वाद करावयाचा आहे, तर प्रथम आम्ही असें म्हणतों कीं, अग्राह्य आत्मतत्त्व असणें संभवनीय नाहीं. जी वस्तु सर्वथा अग्राह्य, ती नसलीच पाहिजे, हा न्याय आहे.

सिद्धान्ती—ह्याचप्रमाणें कार्यावरून कारणाचें अनुमान करावें व कार्य सत् असेल तर कारणही सत्य मानावें, असाही न्याय आहे. होयना ? आतां, इंद्रजाल दाखविणारा मायावी असतो व तो आपल्या मायेनें अनेक वस्तु उत्पन्न करितो. उत्पन्न झालेल्या वस्तु हें कार्य व मायावी हा त्यांचें कारण, असा संबंध आपण ठरवितों, म्हणजे प्रत्येक कार्याला योग्य कारण असलें पाहिजे, असा आपला सिद्धांत आहे. असो; जगत् हें जन्मास आलेलें मायिक कार्य आहे व तें आपल्यास इंद्रियादिकांनीं ग्रहण करण्यास येतें. तेव्हां या (मायिक) जगद्रूपी कार्याला उत्पन्न करणारा कोणी मायावी वरील मायावीप्रमाणें परमार्थतः सत् असलाच पाहिजे. मायेच्या आश्रयानें राहणाऱ्या या जगद्रूपी कार्याचा कर्ता परमार्थानें सत् असलाच पाहिजे. मायावी शिवाय माया नाहीं. परमात्मा मायावी सत् असल्याविना मायिक जगताचा जन्म संभवत नाहीं. म्हणून विद्यमान असणाऱ्या कारणापासून (सद्रूपी आत्म्यापासून) मात्र कार्यरूपी मायिक जगाची उत्पत्ति होणें योग्य दिसतें. मायावी जसा इंद्रजालानें हस्तीत्यादि मायिक कार्यवस्तु उत्पन्न करितो, त्याप्रमाणें सत्परमात्मा आपल्या मायेनें जगद्रूपी मायिक कार्य उत्पन्न करणारा असला पाहिजे. कारण, असत्कारणापासून मायिक जगत्‌ही उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. म्हणून इंद्रियादिकांस ग्राह्य न होणारा आत्मा असला पाहिजे, हें सिद्ध झालें. पुनः; तात्त्विक दृष्ट्याही आत्म्याला जन्मप्राप्ति होते, असें म्हणतां येत नाहीं. कारण आत्मा नित्य आहे. तो असतच असेल तर त्याला जन्म आहे, हें म्हणणें व्यर्थ आहे.

शिष्य०—किंवा सतः ही षष्ठी धरून अर्थ केला तरी जुळेल, नाहीं ?

सिद्धान्ती०—हो ! हो ! काय विचारावें ? प्रत्यक्ष विद्यमान असणाऱ्या रज्जू-आदि पदार्थाला जसा अज्ञानानें सर्पादिकांचा जन्म येतो, वास्तविक सर्प-जन्म नसतो, त्याप्रमाणें नित्य विद्यमान वस्तूला, अग्राह्य, अस्पर्श अशी जी सद्रूपी आत्मवस्तु तिला, रज्जू सर्पासारखा जगद्रूपी जन्म मायेनें मात्र-व ती सत्य आहे असें भान असेल तोपर्यंत मात्र-होतो. वास्तविक पाहतां अजन्मा जो आत्मा, त्याला खरा जन्म येणें शक्य नाहीं. असो; आतां जे वादी असें म्हणतात कीं, परमार्थं जें सत् तें

अज आत्मतत्त्वच जगद्रूपानें जन्म घेतें, त्यांस सुद्धां अजन्मा जन्मास येतो असें शास्त्रपूर्वक म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण अजन्मा व जन्मत्व यांत अत्यंत विरोध आहे. म्हणून या वाद्यांस असें म्हटलें पाहिजे कीं, जें जन्म्य आहे किंवा जन्मलेलें आहे, तें जन्म घेतें. पण येथेंही अडचणच! कारण या जन्मलेल्याचें आधीं जन्मलेलें कारण, पुनः त्याचेंही त्याच्या आधीं जन्मलेलें कारण, अशी न संपणारी मालिका (अनवस्था) शोधणें प्राप्त होतें. ही अनवस्था आहे. हा प्रश्नाचा निर्णय नव्हे. तेव्हां सिद्धांत हा निघतो कीं, अज असें एकच एक असणारें आत्मतत्त्व आहे. आणि त्यापासून मायिक जगाचा जन्म झाला असा भास होतो किंवा तेंच मायावश होऊन जगद्रूपानें भासतें. सताला जन्म नाहीं. आणि दिसते ती सर्व माया होय ॥ २७ ॥

श्लोक अट्ठाविसावा.

असतो मायया जन्म तत्त्वतो नैव युज्यते।
वन्ध्यापुत्रो न तत्त्वेन मायया वाऽपि जायते ॥ २८ ॥

अन्वय व अर्थः—मायया, तत्त्वतः, असतः जन्म न एव युज्यते (जी असद्वस्तु आहे तिचा जन्म तत्त्वतः होऊं शकत नाहीं किंवा मायेनें ही होऊं शकत नाहीं.) **तत्त्वेन, मायया वा, अपि वंध्यापुत्रः न जायते** (वास्तविकरीत्या किंवा मायेनें कधीं वंध्येला पुत्र झाला, असें म्हणतां किंवा समजतां येत नाहीं.)

सारांश, अविद्यमान वस्तु वास्तविक जन्म घेत नाहीं किंवा मायेनेंही तिला जन्मप्राप्ति होत नाहीं. खरा असो, खोटा असो, वंध्येला पुत्र झाला, असें कोणीं ऐकिलें किंवा पाहिलें किंवा चिंतिलें आहे काय! नाहीं ॥ २८ ॥

असद्वादिनामसतो भावस्य मायया तत्त्वतो वा न कथंचन जन्म युज्यते। अदृष्टत्वात्। न हि वन्ध्यापुत्रो मायया तत्त्वतो वा जायते तस्मादत्रासद्वादो दूरत एवानुपपन्न इत्यर्थः ॥ २८ ॥

सिद्धान्ती—' असतांपासून सताचा जन्म होतो ' असें म्हणणाऱ्या असद्वाद्यांचा पक्ष सुसंगत नाहीं. कारण जी वस्तु नाहीं, जिला अस्तित्वच नाहीं, ती वस्तु खरोखरी जन्माला येणें शक्य नाहीं, किंवा मायेनेंही जन्म पावणें शक्य नाहीं. कपट करा किंवा आपलें शक्तिसर्वस्व खर्च करा, मुळांत नसणाऱ्या वस्तूला जन्म येणें शक्य नाहीं. वंध्येनें पुत्राला खरोखर किंवा मायेनें जन्म दिला, असें कोणीं देखिलें ऐकिलेंच नाहीं. म्हणून कार्य-कारण-संबंधाची मीमांसा चालली असतां असद्वादाचा आंत-

शिरकांव होणें प्रायः अशक्यच होय. हा वाद दूर आहे तोंच त्याचा त्याग केला पाहिजे. कारण तो युक्तीला केव्हांही मान्य होण्यासारखा नाहीं, सारांश, असंद्वाद न्यायाच्या कक्षेबाहेरचा आहे ॥ २८ ॥

श्लोक एकोणतिसावा.

यथा स्वप्ने द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः ।
तथा जाग्रद्द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः ॥ २९ ॥

अन्वय व अर्थः—यथा स्वप्ने मायया मनः द्वयाभासं स्पन्दते, तथा जाग्रत् मनः मायया द्वयाभासं स्पन्दते (ज्याप्रमाणें स्वप्नकालीं मायाबलानें मन हें द्वैत उत्पन्न करितें, त्याचप्रमाणें जागृतस्थितींतील मनही मायाबलानें द्वैताचा आभास निर्माण करितें)

सारांश, अविद्येच्या संसर्गानें आपलें मन द्वैताचा आभास उत्पन्न करितें. वस्तुतः द्वैत नाहीं, अद्वैत आहे. पण मनाला मायेची साह्यता असल्यामुळें तें मन द्वैताचा अद्वैतावर आरोप करितें ॥ २९ ॥

कथं पुनः सतो माययैव जन्मेत्युच्यते । यथा रज्ज्वां विकल्पितः सर्पो रज्जुरूपेणावेक्ष्यमाणः सन्नेवं मनः परमार्थविज्ञप्त्याऽऽत्मरूपेणावेक्ष्यमाणं सद्ग्राह्यग्राहकरूपेण द्वयाभासं स्पन्दते स्वप्ने मायया रज्ज्वामिव सर्पः । तथा तद्वदेव जाग्रज्जागरिते स्पन्दते मायया मनः स्पन्दत इवेत्यर्थः ॥ २९ ॥

सिद्धान्ती—'सताला मायेनें तरी कसा जन्म येतो, जें स्वभावतः अज आहे, त्यालाच पुनः माया कसा जन्म देते' अशी शंका घ्याल, तर तिचा परिहार असाः रज्जूवर आरोपित केलेला सर्प रज्जुरूपानें विद्यमान असतांही भ्रांतीमुळें सर्पत्वानें भासित होतो, हा अनुभव प्रत्यक्ष आहे. ह्याच न्यायानें ज्ञानरूपानें, आत्मरूपानें, सद्रूपानें असणारें ब्रह्म एकच असूनही मायाबलानें मन द्वैताचा आभास उत्पन्न करितें. स्वप्नांत आपण पाहतों कीं, आपलें मनच स्वतः विषय होतें व त्या त्या विषयांचें द्रष्टाही आपणच होतें. सारांश मनच ग्राहक व मनच ग्राह्य वस्तु असा आपल्यास स्वप्नाभास होतो. हेंच मनःस्पंदन होय. माया रज्जूचा सर्प करिते, तसेंच आत्मरूपी एक वस्तूच्या दोन वस्तु मन करितें. हा सर्व मनःस्पंदनाचा मायिक विलास आहे, स्वप्नामध्यें मनःस्पंदन द्वैताभास उत्पन्न करितें, तसाच जागृतींतही हें मनच द्वैताभास दाखवितें. एवंच मनःस्पंदनानें माया द्वैताभास उत्पन्न करिते; मायेसहित किंवा विरहित द्वैत केव्हांही जन्म पावत नाहीं, द्वैताभास मात्र होतो ॥ २९ ॥

श्लोक तिसावा.

अद्वयं च द्वयाभासं मनः स्वप्ने न संशयः ।
अद्वयं च द्वयाभासं तथा जाग्रन्न संशयः ॥ ३० ॥

अन्वय व अर्थः—च अद्वयं मनः स्वप्ने द्वयाभासं, न संशयः (आणि स्वरूपतः अद्वैत असणारें मन हें स्वप्नामध्यें द्वयात्मक आहे, असें दिसतें, यांत शंका नाहीं.) **तथा च अद्वयं-मनः जाग्रत् द्वयाभासं, न संशयः** (त्याचप्रमाणें अद्वय मन हें जागृतींतही द्वयात्मक दिसतें, यांतही संशय नाहीं.)

सारांश, द्वैताचा भास उत्पन्न करणारें मन हेंसुद्धां जागृत्स्वप्नस्थितींत अद्वय म्हणजे आत्मरूप आहे. तें द्वैतात्मक दिसतें ही माया होय ॥ ३० ॥

रज्जुरूपेण सर्प इव परमार्थत आत्मरूपेणाद्वयं सद्द्वयाभासं मनः स्वप्ने न संशयः । न हि स्वप्ने हस्त्यादि ग्राह्यं तद्ग्राहकं वा चक्षुरादिद्वयं विज्ञानव्यतिरेकेणास्ति । जाग्रदपि तथैवेत्यर्थः । परमार्थसद्विज्ञानमात्राविशेषात् ॥ ३० ॥

सिद्धान्ती—वास्तविक सर्प नसतांही व एकात्मक रज्जु असतांही सर्पाभास मायेनें किंवा अज्ञानानें होतो. त्याप्रमाणें वास्तविक पाहिलें असतां आत्मरूपानें मात्र असणारें मन अद्वय असूनही स्वप्नामध्यें तें दोन रूपांनीं आभासित होतें, यांत संशय नाहीं. स्वप्नांत पाहिलेला हत्ती खरोखर मूर्तिमंत असतो काय ? नाहीं. त्याचप्रमाणें स्वप्नांतील हत्ती पाहणारीं इंद्रियें तरी वस्तुतः पाहत असतात काय ? नाहीं. हत्ती किंवा डोळे वगैरे वास्तविक नसूनही केवळ तीं भासतात. खरोखर पाहतां एका विज्ञानाव्यतिरिक्त स्वप्नविलासांत दुसरें कांहीं नसतें. विज्ञान म्हणजे ज्ञानरूपता अथवा अस्तिरूपता होय. हें पारमार्थिक अस्तित्व एक असतांही दोन अवस्थांत दिसतें, याचें कारण आत्माधिष्ठानावर मायेनें कल्पिलेल्या मनाचें स्पंदन होय. जसें स्वप्नांत, तसेंच जागृतावस्थेंत. तेथेंही द्वैताभास होतो, तो मायाकल्पित मनानें होतो. कारण या अवस्थेंतही परमार्थतः असणारें विज्ञान विद्यमान असतें. सारांश, आत्मविज्ञानावर मायाकल्पित मन (किंवा मनोव्याप्रृति) द्वैताभास करितें, वस्तुतः द्वैत नाहीं ॥ ३० ॥

श्लोक एकतिसावा.

मनोदृश्यमिदं द्वैतं यत्किंचित्सचराचरम् ।
मनसो ह्यमनीभावे द्वैतं नैवोपलभ्यते ॥ ३१ ॥

अन्वय व अर्थः—यत्किंचित् इदं सचराचरं द्वैतं, मनोदृश्यं (जें कांहीं हें सचराचर द्वैत म्हणून आपल्यास दिसत आहे, तें सर्व विकल्पात्मक-मनानें पाहिलेलें-मनास मात्र पाहण्यास योग्य-असें आहे) **हि मनसः अमनीभावे द्वैतं न एव उपलभ्यते** (कारण मनाचा मन-पणा नाहींसा झाला म्हणजे, द्वैताचा मागमूस नाहींसा होतो) निद्रेंत व मूर्च्छा आली म्हणजे, मन नाहींसें होतें व द्वैत भासत नाहीं; आणि जागृतींत-मन जागें असलें म्हणजे-द्वैताभास होतो, यावरून मन हें द्वैताभासाचें कारण आहे, हें स्पष्ट आहे ॥ ३१ ॥

रज्जुसर्पवविकल्पनारूपं द्वैतरूपेण मन एवेत्युक्तम् । तत्र किं प्रमाणमित्यन्वयव्यतिरेकलक्षणमनुमानमाह । कथं, तेन हि मनसा विकल्प्यमानेन दृश्यं मनोदृश्यमिदं द्वैतं सर्वं मन इति प्रतिज्ञा । तद्भावेभावात्तदभावेऽभावात् । मनसो ह्यमनीभावे निरुद्धे (रोधे) विवेकदर्शनाभ्यासवैराग्याभ्यां रज्ज्वामिव सर्पे लयं गते वा सुषुप्ते द्वैतं नैवोपलभ्यत इत्यभावात्सिद्धं द्वैतस्यासत्त्वमित्यर्थः ॥ ३१ ॥

सिद्धान्ती—रज्जु सर्परूपानें विकल्पित होते, तद्वत् मन हें द्वैतरूपानें आभासित होतें, हें आतांच ठरविलें. पण या म्हणण्याला प्रमाण हवें आहे. तें प्रमाण अनुमानाची अन्वयपद्धति व व्यतिरेकपद्धति स्वीकारून सांगतात; पहा कीं, हें जें द्वैत आभासित होत आहे, जें द्वैत विकल्पित केलेल्या मनाला भासतें, तें द्वैत म्हणजे मनच होय, असें ठरविण्याची प्रतिज्ञा आहे. कल्पित मन व्यापारयुक्त असतें, तेव्हां द्वैत दिसतें व तेंच मन व्यापारशून्य झालें म्हणजे द्वैत नाहींसे होतें. मन असतें, तेव्हां द्वैत दिसतें, हा अनुभव आहे व जेव्हां विवेकदर्शन होतें (साक्षात्कार होतो) किंवा वैराग्य दृढ होतें, तेव्हां निरुद्ध-मनाचा लय होतो व द्वैत दिसत नाहीं. गाढ झोपेंतही मनोलय झाल्यामुळें द्वैत दिसत नाहीं. सारांश, मन नसलें म्हणजे द्वैत नष्ट होतें. तात्पर्य, मन असलें म्हणजे द्वैत असतें व तें स्तब्ध झालें म्हणजे द्वैत स्तब्ध होतें. यावरून सर्व द्वैत मनोभासित आहे. वस्तुतः द्वैत नाहीं, असें सिद्ध होतें. ॥ ३१ ॥

श्लोक बत्तिसावा.

आत्मसत्यानुबोधेन न संकल्पयते यदा।
अमनस्तां तदा याति ग्राह्याभावे तदग्रहम् ॥ ३२ ॥

अन्वय व अर्थः—आत्मसत्यानुबोधेन यदा न संकल्पयते (आत्म्याच्या सत्यत्वाचा बोध होऊन जेव्हां संकल्पविकल्प नष्ट होतात) **तदा अमनस्तां याति** (तेव्हां मनःशून्यता प्राप्त होतें) **तत् ग्राह्याभावे अग्रहं** (आणि मनाला घेण्यासारखें कांहींच नसल्यामुळें तें अग्रह होतें. तें विषयग्रहण करित नाहीं) सर्वत्र आत्मा आहे, असें ज्ञान झाल्यामुळें संकल्पविकल्प करणारें मन शून्यत्व पावतें, अथवा उन्मनी अवस्थेप्रत येतें आणि आत्मरूप झाल्यामुळें तें विषयांचें विषयरूपानें ग्रहण करीनासें होतें ॥ ३२ ॥

कथं पुनरमनीभाव इति । उच्यते । आत्मैव सत्यमात्मसत्यं मृत्तिकावत्। "वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्" इति श्रुतेः। तस्य शास्त्राचार्योपदेशमन्ववबोध आत्मसत्यानुबोधः। तेन संकल्प्याभावतया न संकल्पयते। दाह्याभावे ज्वलनमिवाग्नेः। यदा यस्मिन्काले तदा तस्मिन्कालेऽमनस्ताममनोभावं याति ग्राह्याभावे तन्मनोऽग्रहं ग्रहणविकल्पनावर्जितमित्यर्थः ॥ ३२ ॥

सिद्धान्ती०—अमनीभाव कसा होतो? ह्याची उपपत्ति सांगतात. आत्मा ही मात्र सत्य वस्तु आहे, असें होणें तें आत्मसत्य म्हणावें. 'मृत्तिका हीच सत्य वस्तु आहे. बाकीचे सर्व (घट, शराव, इत्यादि मृत्तिकेचे पदार्थ) केवळ वाणीचा विलास असून नाममात्र आहेत, सर्व विकाररूप आहेत' अशी श्रुति स्पष्ट सांगते कीं, मृत्तिका ही सद्वस्तु असून तत्कार्यें विकारमात्र आहेत. असो; याप्रमाणें आत्मा मात्र सद्वस्तु आहे, असें असणें तें आत्मसत्य होय. या सत्याचा शास्त्रद्वारा व गुरुरूपेनें उपदेश झाल्यावर जें विज्ञान होतें, त्याला आत्मसत्यानुबोध म्हणावें. हा उपदेश उमजला, म्हणजे आत्मवस्तूहून दुसरी सद्वस्तु नाहीं, असा निश्चय होतो. म्हणजे संकल्प करण्याला अवकाश नाहींसा होतो व मन संकल्पशून्य होतें. जाळ-ण्याला वस्तु नसली म्हणजे अग्नि शांत होतो, तद्वतच आत्मव्यतिरिक्त सत्य वस्तु नाहीं, असें उमजल्यावर मन संकल्प करीत नाहीं. अशी जेव्हां स्थिति होते तेव्हां मन "अमन" होतें. यावेळीं ग्राह्य वस्तु नसते म्हणून मनाचें ग्राहकत्व व संकल्पकत्व नष्ट होतें ॥ ३२ ॥

श्लोक तेत्तिसावा.

अकल्पकमजं ज्ञानं ज्ञेयाभिन्नं प्रचक्षते ।
ब्रह्मज्ञेयमजं नित्यमजेनाजं विबुध्यते ॥ ३३ ॥

अन्वय व अर्थः—अकल्पकं, अजं, ज्ञेयाभिन्नं ज्ञानं प्रचक्षते (आपला ज्ञानरूप आत्मा हा संकल्पशून्य, जन्मशून्य आणि ज्ञेय जें ब्रह्म, तेंच तो आहे, ज्ञेय ब्रह्माहून निराळा नाहीं, असें म्हणतात) **ब्रह्म ज्ञेयं, नित्यं** (ज्ञेय ब्रह्मही नित्य व अज आहे.) **अजं अजेन विबुध्यते** (तेव्हां अज ब्रह्माचें अपरोक्ष ज्ञान अज आत्म्यास होतें. कारण ज्ञान करून घेणारा जो आत्मा तो नित्य आणि अज आहे. सारांश अज अजास समजतें) **३३**

यद्यसदिदं द्वैतं केन स्वमजसमा (जमा) त्मतत्त्वं विबुध्यत इति । उच्यते । अकल्पकं सर्वकल्पनावर्जितमत एवाजं ज्ञानं ज्ञप्तिमात्रं ज्ञेयेन परमार्थसता ब्रह्मणाऽभिन्नं प्रचक्षते कथयन्ति ब्रह्मविदः । न हि विज्ञातुर्विपरिलोपो विद्यतेऽग्न्युष्णवत् । " विज्ञानमानन्दं ब्रह्म " । "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इत्यादिश्रुतिभ्यः । तस्यैव विशेषणंः—ब्रह्म ज्ञेयं यस्य स्वस्य (स्वस्थं?) तदिदं ब्रह्मज्ञेयमुष्णस्येवाग्निवदभिन्नम् । तेनाऽऽत्मस्वरूपेणाजेन ज्ञानेनाजं ज्ञेयमात्मतत्त्वं स्वयमेव विबुध्यतेऽवगच्छति नित्यप्रकाशस्वरूप इव सविता। नित्यविज्ञानैकरसघनत्वान्न ज्ञानान्तरमपेक्षत इत्यर्थः ॥ ३३ ॥

पूर्वपक्षी—विषयग्रहण करणारें मन जर ' अमन ' व ' अग्रह ' झालें, तर ज्या विषयीं सर्वांस जिज्ञासा असते, तें अज आत्मतत्त्व समजण्याचा मार्गच खुंटला कीं ?

सिद्धांती—ऐका: सर्व कल्पनाविरहित असणारें व म्हणून जन्मादिविकारशून्य जें अज व ज्ञानेकरूप प्रत्यगात्मत्व आहे, तें ब्रह्माहून, परम सत्य जें परमब्रह्म, त्याहून भिन्न नाहीं, असा ब्रह्मवेत्ते आपला निश्चय सांगतात. तसेंच ' अग्नीचा उष्णताधर्म जसा केव्हांही नष्ट होत नाहीं, त्याप्रमाणें ज्ञानरूप विज्ञात्याच्या (प्रत्यगात्म्याच्या) ज्ञानाचा केव्हांही लोप ोत नाहीं ' ' ब्रह्म हें विज्ञानरूप व आनंदरूप आहे ' ' ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान व आनंद आह ' इत्यादि श्रुति स्पष्ट म्हणतात कीं ब्रह्म (सर्वश्रेष्ठ ज्ञेय वस्तु) हें ज्ञानरूप मात्र आहे. असो; उष्णता ही अग्नीहून भिन्न नसते. उष्णता व अग्नि एक, त्याप्रमाणें ज्याचें स्वरूप ज्ञानाभिन्न व ज्ञेयाभिन्न आहे, असें आपलें प्रत्यागात्मस्वरूप हें मात्र ज्ञेय जें परब्रह्म त्याचें ज्ञात होतें. म्हणजे आपल्यामध्यें अंतर्यामी असणाऱ्या

अज व ज्ञानरूप प्रत्यगात्म्याला सर्वात्मक जें अज व ज्ञेय परमात्मस्वरूप तें स्वयंभु-प्रकाशानें स्वतःच प्रकाशित होतें. नित्य प्रकाशरूपें सूर्य जसा स्वतःस स्वयमेव प्रकाशतो, त्याला दुसऱ्या प्रकाशाची अपेक्षा नसते, तद्वत् नित्य विज्ञानमात्ररूप असणाऱ्या परमात्म्याला प्रकाशित करण्यासाठीं दुसऱ्या ज्ञानाची अपेक्षा असत नाहीं. सारांश, सत्य, ज्ञान, आनंद–रूप ज्ञेय ब्रह्म त्याला समजतें कीं, ज्याचा प्रत्यगात्मा सत्यज्ञानानंदस्वरूप झाला आहे. ब्रह्म स्वतःच स्वतःच प्रकट होतें हा भावार्थ होय ॥ ३३ ॥

श्लोक चौतिसावा.

निगृहीतस्य मनसो निर्विकल्पस्य धीमतः ।
प्रचारः स तु विज्ञेयः सुषुप्तेऽन्यो न तत्समः ॥ ३४ ॥

अन्वय व अर्थः—निगृहीतस्य, निर्विकल्पस्य धीमतः मनसः प्रचारः (निरुद्ध केलेल्या, संकल्पशून्य झालेल्या व विवेकपूर्ण मनाचा प्रचार जो आहे) **सः तु विज्ञेयः** (त्या प्रचाराचें ज्ञान पूर्ण करून घेतलें पाहिजे) **सुषुप्ते अन्यः** (झोंपेमध्यें असणारा मनःप्रचार भिन्न असतो) **न तत्समः** (झोपेंतील मनःप्रचारासारखा आत्मज्ञ मनाचा प्रचार नसतो) झोंपीं गेलेलें मन व विज्ञानी मन हीं भिन्नस्वरूपाचीं आहेत ॥ ३४ ॥

आत्मसत्यानुबोधेन संकल्पमकुर्वद्बाह्यविषयाभावे निरिन्धनाग्निवत्प्रशान्तं निगृहीतं निरुद्धं मनो भवतीत्युक्तम् । एवं च मनसो ह्यमनीभावे द्वैताभावश्चोक्तः । तस्यैवं निगृहीतस्य निरुद्धस्य मनसो निर्विकल्पस्य सर्वकल्पनावार्जितस्य धीमतो विवेकवतः प्रचरणं प्रचारो यः स तु प्रचारो विशेषेण ज्ञेयो योगिभिः । ननु सर्वप्रत्ययाभावे यादृशः सुषुप्तस्थस्य मनसः प्रचारस्तादृश एव निरुद्धस्यापि प्रत्ययाभावाविशेषात्किं तत्र विज्ञेयमिति । अत्रोच्यते । नैवम् । यस्मात्सुषुप्तेऽन्यः प्रचारोऽविद्यामोहतमोग्रस्तस्यान्तर्लीनानेकानर्थप्रवृत्तिबीजवासनावतो मनस आत्मसत्यानुबोधहुताशविप्लुष्टाविद्याद्यनर्थप्रवृत्तिबीजस्य निरुद्धस्यान्य एव प्रशान्तसर्वक्लेशरजसः स्वतंत्रः प्रचारः । अतो न तत्समः । तस्माद्युक्तः स विज्ञातुमित्यभिप्रायः ॥ ३४ ॥

सिद्धांती—आत्मा मात्र सत्यवस्तु आहे, असा निश्चित बोध झाल्यामुळें निःसंकल्प झालेलें व बाह्य विषय (आत्मेतर विषय) नष्ट झाल्यामुळेंही व्यापारशून्य झालेलें मन निगृहीत (निरुद्ध, चंचलताशून्य, शांत) होतें, हें सांगितलें. इंधनाच्या अभावीं अग्नि शांत होतो, तसें हें संकल्पशून्य मन इतर विषयांच्या अभावीं शांत होतें, हेंही सिद्ध केलें. अर्थात् आतांच सांगितल्याप्रमाणें मन 'अमन' होतें आणि द्वैताभाव होतो. असो; याप्रमाणें निरुद्ध (शांत), संकल्पविकल्पशून्य आणि नित्यानित्यविवेकानें पूर्णज्ञानी मनाचा (अमनी मनाचा, उन्मनी अवस्थेचा), आत्मबोध झालेल्या मनांचा, व्यापार (उन्मनावस्थेंतील मन कसें असतें व काय करितें, हें विशिष्ट वर्तमान) मुमुक्षु-योग्यांनीं समजून घ्यावें.

पूर्वपक्षी—त्यांत काय जाणावयाचें ? सर्वतः ज्ञानशून्य झालेल्या गाढनिद्रिताच्या मनःप्रचाराचें जसें ज्ञानविज्ञान करून घेणें अवश्य नाहीं, तद्वत् निरुद्ध, निर्व्यापार व सर्व प्रत्ययशून्य झालेल्या आत्मबोधस्थ उन्मनी-मनाच्या प्रचाराचें ज्ञानविज्ञान करून घेणें प्रयोजनशून्य म्हणून अनावश्यक आहे. कारण निद्रा व उन्मनी सारखींच आहेत.

सिद्धांती—असें म्हणूं नका. अहो ! अविद्येनें उत्पन्न होणाऱ्या, मोहांधकारानें ग्रासून गेलेल्या व सांसारिक-रागद्वेषात्मक प्रवृत्तीचें अनंत अनर्थकारी वासनाबीज लीनतः परंतु जीवंतपणानें धारण करणाऱ्या-सारांश मोहग्रस्त व संसारात्मक-मनाचा अशांत व मोहग्रस्त प्रचार कोणीकडे आणि आत्मसत्यत्वाच्या ज्ञानाग्नीनें अविद्यात्मक संसाराची व अनर्थकारी संसारप्रवृत्तीची सबीज व समग्र होलिका झाली जेथें, अशा निरुद्ध म्हणजे शांतिपूर्ण मनाचा प्रचार कोणीकडे ? दोघांत किती तरी वैषम्य ? विषयांकडे धांव घेणाऱ्या नित्य चंचल मनाची तळमळ कोणीकडे आणि निर्विषय झाल्यामुळें सर्व रागद्वेषजन्य व क्लेशात्मक प्रवृत्तीचा मल साफ धुवून काढून सर्वथा प्रशांत झालेल्या स्थिर आणि स्वतंत्र झालेल्या उन्मनी-मनाचें गांभीर्य कोणीकडे ? दोहोंत कांहीं तरी साम्य? कांहीं नाहीं. म्हणून निगृहीत आणि निर्विकल्प मनाला निद्रित संसारी मनाचें स्वरूप नसतें. अतएव उन्मनी मनाचा प्रचार समजून घेणें अत्यंत इष्ट आहे.

(रागद्वेषादिकांच्या प्रेरणेनें प्रवृत्त झालेलें मन झोंपीं गेलें असलें तरी, बद्ध असतें व रागद्वेषशून्य असणारें आत्मज्ञ मन स्वतंत्र असतें, हा विषय श्रीमच्छंकराचार्यांनीं येथें सुचविला आहे. हा विषय अर्थात् गंभीर आहे. याच्यासंबंधानें जितका व्यावहारिक विचार व्हावयास हवा होता, तितका विचार आचार्यांनंतर कोणी विशेषतः केला आहे असें वाटत नाहीं. आत्मज्ञ मन पूर्ण स्वातंत्र्याचा अनुभव घेत असतें, हा सिद्धांत कित्येक गुंतागुंतीच्या संकीर्ण प्रश्नांची शास्त्रशुद्ध मीमांसा करण्यास समर्थ आहे. योजक मात्र हवा) ॥ ३४ ॥

श्लोक पसतीसावा.

लीयते हि सुषुप्ते तन्निगृहीतं न लीयते ।
तदेव निर्भयं ब्रह्म ज्ञानालोकं समन्ततः ॥ ३५ ॥

अन्वय व अर्थः—हि सुषुप्ते तत् लीयते (कारण झोंपेमध्यें मन लीन होतें, स्वरूपतः नष्ट होत नाहीं) **निगृहीतं न लीयते** (पण विवेकी ब्रह्मज्ञ मन लीन होत नाहीं, आत्मरूप होतें) **तत् एव निर्भयं, समन्ततः ज्ञानालोकं, ब्रह्म** (तेंच हें निर्भय व सर्वत्र ज्ञानरूप असणारें ब्रह्म होय) मन ब्रह्मरूप झालें म्हणजे सर्व चराचर विश्व ब्रह्म होतें ॥३५॥

प्रचारभेदे हेतुमाह । लीयते सुषुप्तौ हि यस्मात्सर्वाभिरविद्यादिप्रत्ययबीजवासनाभिः सह तमोरूपमविशेषरूपं बीजभावमापद्यते तद्विवेकविज्ञानपूर्वकं निरुद्धं निगृहितं सन्न लीयते तमोबीजभावं नाऽऽपद्यते तस्माद्युक्तः प्रचारभेदः सुषुप्तस्य समाहितस्य मनसः । यदा ग्राह्यग्राहकाविद्याकृतमलद्वयवर्जितं तदा परमद्वयं ब्रह्मैव तत्संवृत्तमित्यतस्तदेव निर्भयम् । द्वैतग्रहणस्य भयनिमित्तस्याभावात् । शान्तमभयं ब्रह्म । यद्विद्वान्न बिभेति कुतश्चन । तदेव विशेष्यते ज्ञप्तिर्ज्ञानमात्मस्वभावचैतन्यं तदेव ज्ञानमालोकः प्रकाशो यस्य तद्ब्रह्म ज्ञानालोकं विज्ञानैकरसघनमित्यर्थः । समन्ततः समन्तात्सर्वतो व्योमवन्नैरन्तर्येण व्यापकमित्यर्थः ॥ ३५ ॥

सिद्धांती—निद्रिताचें मन व उन्मन्याचें मन यांत प्रचारभेद कां होतो, हा हेतु–विशेष सांगतातः निद्रावस्थेंत मन लीन मात्र झालेलें असतें. म्हणजे अविद्या, अस्मिता, रागद्वेष इत्यादिकांचा प्रत्यय देणाऱ्या बीजरूपी वासनांसहवर्तमान हें निद्रिताचें मन तमोरूपी होतें.–तमोरूपी म्हणजे अंधमय होतें.–या स्थितींत मनाला विशेष ज्ञान होत नाहीं, पण अज्ञान कायम असल्यामुळें विशेषज्ञानाचें बीज गूढरूपानें वास्तव्य करीत असतें. अज्ञानवृक्षाचें बीज असतें.

शिष्य—म्हणजे गवत काढून टाकलेलें शेत उन्हाळ्यांत स्वच्छ दिसतें, तरी पाऊस पडतांक्षणीं जमिनीच्या आंतील गवताचें बीं फुगून सर्वत्र गवताचें रान माजतें. गवत नसतें पण त्याचें बीज असतें. तात्पर्य, उन्हाळ्यांत गवताचें बीं **आंत** असतें, पण **जिवंत असतें**, तसें निद्रिताचें मन निद्राकाळीं गप्प असतें. तथापि जागृति येतांक्षणीं तें संसारी प्रवृत्ति करूं लागतें. हीच मनाची लीनता म्हणजे झांकूनगेलेपणा होय

असें मला वाटतें. लीन म्हणजे. प्रवृत्तीचीं बीजें लीन ठेवून नष्ट न होतां निद्राकाळीं मात्र निर्व्यापार असणें; होयना ?

सिद्धांती—होय. असो; आतां आत्मविवेक आणि आत्मविज्ञान झाल्यामुळें जें मन संस्कृत होऊन निरुद्ध म्हणजे शांत होतें, तें उन्मनी मन लीन होत नाहीं, म्हणजे अज्ञानबीजात्मक होत नाहीं. सारांश, या विवेकी मनाचा मनपणा नाहींसा होऊन तें स्वरूपात्मक (आत्मरूपी) होतें. यावरून सुषुप्ताचें मन व समाधानी (आत्मज्ञ) पुरुषाचें मन, यांत विलक्षण स्वरूपभेद व प्रचारभेद वर्णिला आहे, तो योग्य आहे, हें सांगावयास नको. समजलें ? तात्पर्य, ग्राह्यविषयत्व आणि विषयग्राहकता हे जे दोन अविद्येचे अशुद्ध दोष आहेत, ते पार धुवून गेल्यामुळें जेव्हां मन शुद्ध होतें, तेव्हां तें परम श्रेष्ठ, अद्वितीय जें ब्रह्म, त्याच्याशीं एकात्मक होतें, तें मन ब्रह्म होतें. अर्थात् तें भीतिशून्य होतें. कारण भीतीला उत्पन्न करणारें द्वैताचें ग्रहण किंवा ग्राह्य द्वैत या मनानें नाहींसें केलें असतें. भीति द्वैतापासून. तें द्वैत नाहींसें झालें म्हणजे मग भीति उत्पन्न होणार कशी ? ‘ ब्रह्म हें शांत व निर्भय आहे ’ ‘ ब्रह्मज्ञान झालें म्हणजे ब्रह्मज्ञ पुरुष सर्वथा भयशून्य होतो ’ अशा श्रुति प्रमाण आहेत. या मनाला स्पष्टीकरण्यासाठीं ‘ ज्ञानालोक ’ शब्दाची योजना आहे. ज्ञप्ति म्हणजे ज्ञान अथवा आत्मस्वभावरूप चैतन्य (आत्मा शुद्ध ज्ञानरूप आहे, हें सर्वसंमत आहेच) हेंच आहे, आलोक म्हणजे प्रकाश ज्याचा, तो ज्ञानालोक होय. सारांश, ज्ञानालोक म्हणजे शुद्ध विज्ञानैकरसघन (विज्ञानाशिवाय अंतर्बाह्य दुसरें कांहीं नाहीं. म्हणून विज्ञानैकरस म्हटलें. हाच विज्ञानरस सर्वत्र घनदाट पसरला आहे, म्हणून विज्ञानैकरसघन म्हटलें, सारांश अंतर्बाह्य ज्ञानरूप) ब्रह्म होय. हें ब्रह्म म्हणजे ब्रह्मज्ञाचें मन होय. व्यवहारांत आकाश जसें सर्वत्र घनदाट व सर्वव्यापक आहे, त्याप्रमाणें परमार्थांत व व्यवहारांत घनदाट व व्यापक असें जें सर्वात्मक ब्रह्म तें सर्वत्र नैरंतर्यानें (घनदाटपणानें) पसरलें आहे. सारांश सर्वत्र ब्रह्म आहे, असें ब्रह्ममय झालेल्या मनास दिसतें. अथवा येथें दिसण्याची वार्ताही संपून जाऊन तें शुद्ध ब्रह्म होतें. हा प्रचार कोणीकडे आणि चंचल मनाचा ‘ मी मी ’ म्हणणारा प्रचार कोणीकडे ? असो; या असल्या ब्रह्ममय मनाचा प्रचार विषयी मनाच्या प्रचाराहून सर्वथा भिन्न असतो; हें तात्पर्य आहे ॥ ३५ ॥

श्लोक छत्तिसावा.

अजमनिद्रमस्वप्नमनामकमरूपकम् ।
सकृद्विभातं सर्वज्ञं नोपचारः कथंचन ॥ ३६ ॥

अन्वय व अर्थः—अजं, अनिद्रं, अस्वप्नं, अनामकं, अरूपकं, **सकृद्विभातं सर्वज्ञं** (ब्रह्म हें जन्मशून्य, निद्राशून्य, स्वप्नशून्य, नामरूप-

शून्य, नित्यप्रकाशी आणि सर्वदा ज्ञानरूप आहे) **कथंचन न उपचारः** (येथें कोणत्याही प्रकारचा उपचार करून कर्मानुष्ठानाचें, भक्ति करण्याचें, अथवा समाधिस्थ राहण्याचें ज्ञान्याला कारण नाहीं) ॥ ३६ ॥

जन्मनिमित्ताभावात्सबाह्याभ्यन्तरमजम् । अविद्यानिमित्तं हि जन्म रज्जुसर्पवदित्यवोचाम । सा चाविद्याऽऽत्मसत्यानुबोधेन निरुद्धा । यतोऽजमत एवानिद्रम् ; अविद्यालक्षणाऽनादिर्माया निद्रा । स्वापात्प्रबुद्धोऽद्वयस्वरूपेणाऽऽत्मनाऽतोऽस्वप्नम् । अप्रबोधकृते ह्यस्य नामरूपे प्रबोधाच्च ते रज्जुसर्पवद्विनष्टे इति न नाम्नाऽभिधीयते ब्रह्म रूप्यते वा न केनचित्प्रकारेणेत्यनामकमरूपकं च तत् । " यतो वाचो निवर्तन्ते " इत्यादिश्रुतेः । किं च सकृद्विभातं सदैव विभातं सदा भारूपमग्रहणान्यथाग्रहणाविभावतिरो भाववर्जितत्वात् । ग्रहणाग्रहणे हि रात्र्यहनी तमश्चाविद्यालक्षणं सदाऽप्रभातत्वे कारणं तदभावान्नित्यचैतन्यभारूपत्वाच्च युक्तं सकृद्विभातमिति । अत एव सर्वं च तज्ज्ञस्वरूपं चेति सर्वज्ञम् । नेह ब्रह्मण्येवंविध उपचरणमुपचारः कर्तव्यः । यथाऽन्येषामात्मस्वरूपव्यतिरेकेण समाधानाद्युपचारः । नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावत्वाद्ब्रह्मणः कथंचन न कथंचिदपि कर्तव्यसंभवोऽविद्यानाश इत्यर्थः ॥ ३६ ॥

सिद्धान्ती—प्रकृत विषय जें ब्रह्म (उन्मनीमन) त्याचें स्वरूप पहा: अज्ञानानें रज्जुसर्पाची भ्रांति होते, म्हणून सांगितलें, तसें जन्मादि कल्पित विकारही अविद्येनें जन्म घेतात, कल्पित जन्मादिकास अविद्या कारण आहे, ह्या अविद्येची निवृत्ति आत्मसत्यरूपी विज्ञानानें नष्ट होते हेंही कथिलें. असो; जन्म देणाऱ्या अविद्यादि निमित्ताचें वास्तव्य आत्मस्वरूपी असणें शक्य नाहीं म्हणून तें अंतर्बाह्य एकरूप व अज असतें. अजत्वामुळें तें नित्य जागृत (अनिद्र) असतें.

शिष्य—निद्रा म्हणजे अज्ञान. जीवांची अज्ञान निद्रा म्हणजेच अनादि भासणारी माया. अविद्या हें मायेचें अथवा निद्रेचें स्वरूप आहे. या अज्ञानाचें वास्तव्य जेथें मुळींच नाहीं तेथें निद्राबाईचा प्रवेश कसा होणार ? असो; या निद्रेचा गंध नसल्यामुळें खडखडित जागा असलेला, आपण अद्वयस्वरूप आहों, असें त्रिकालीं भान असणारा आत्मा स्वप्नाला तरी कसा वश होणार ?

दु० शिष्य—भगवन् ! जो जीव ज्ञानांजनानें आत्मदृष्टि झाला, तो जीवन्मुक्त अज्ञाननिद्रेंतून प्रबुद्ध होतो व त्याला द्वैतस्वप्नें पडत नाहींत. असेंच अनिद्रात्मक व अस्वप्नात्मक स्वरूप जीवन्मुक्ताचें असतें नव्हे ?

सिद्धान्ती—होय. तो आत्मरूप होतो. आम्हीं आत्मरूपाच्या दृष्टीनें व्याख्यान केलें. असो; आत्मा हा अनामक व अरूपक आहे. बाबा! नामरूपाचें द्वय अज्ञानकृत आहे. आत्मबोध नसला म्हणजे नामरूपांचें घोडें प्रवेश करितें. पण आत्मत्वावर झांकण घालणारें अज्ञान (अविद्या) आत्मज्ञानानें नष्ट केलें म्हणजे नामरूपात्मक द्वय रज्जुसर्पाप्रमाणें नष्ट होतें. कोणाचें? जीवन्मुक्ताचें. पण स्वभावतः ब्रह्म नामशून्य व रूपशून्य असतें. म्हणून त्याला कोणत्याही नांवानें आळवितां येत नाहीं किंवा कोणत्याही इंद्रियानें ते पाहतां येत नाहीं. वाणीप्रमुख कर्मेंद्रियांचा व नेत्रादि ज्ञानेंद्रियांचा आणि मनोबुद्धींचा आत्मा व नियामक जो परमात्मा, त्याला वाणी प्रकट करूं शकत नाहीं किंवा इंद्रियें पाहूं शकत नाहींत. 'जेथून वाणी परत फिरते' असें श्रुतीचें सांगणें आहे. तात्पर्य आत्मा नामरूपशून्य आहे, तसाच तो अज, अनिद्र आणि अस्वप्न आहे. पुढें ऐक. आत्मा हा सर्वदा भारूप म्हणजे ज्ञानरूप व प्रकाशरूप आहे. ज्ञानरूप म्हणजे प्रकाशरूप आत्म्याला कधींही आविर्भाव, तिरोभाव इत्यादि दोषांचा संपर्क होत नाहीं.

शिष्य—'मी आत्मा-ब्रह्म आहें' याचें विस्मरण होणें हा तिरोभाव व 'मी आत्मेत्तर देहादि आहें' असें वाटणें हा आविर्भाव होय, असें मला वाटतें. अज्ञानकाळीं जीवाला हे दोष ग्रस्त करितात, पण सर्वदा भारूप असणाऱ्या अद्वितीय आत्म्याला ह्या दोषांचा संपर्क होत नाहीं, हें नीटच आहे. होयना?

सिद्धान्ती—बरोबर. अरे! आपणा जीवांना सर्वदा सूर्य दिसत नाहीं. तो केव्हां मावळलासा दिसतो, केव्हां उगवलासा दिसतो, म्हणून आपल्यास रात्र-दिवस, सूर्योदय-सूर्यास्त, असे विभाग कल्पावे लागतात. पण सूर्याला दिवस-रात्र, उदय-अस्त, पूर्ण अंधकार इत्यादि कल्पना असण्याचा संभवच नाहीं. तसेंच स्वरूपाचें अग्रहण, अन्य स्वरूपाचें ग्रहण व अज्ञान इत्यादि अविद्यात्मक दोष कोणाला त्रास देतात? अज्ञान्याला. अविद्या ही आविर्भाव-तिरोभावाला कारण आहे. पण आत्मस्वरूपांत तिचा सर्वदा अभाव असतो व आत्मा ज्ञानरूप चैतन्यात्मक असतो, म्हणून तेथें आविर्भावतिरोभावाचा गंध नसून तो सदैव स्वरूपप्रकाशांत असतो. मग ओघानेंच असें म्हणावें लागतें कीं सर्व कांहीं ज्ञानरूप असल्यामुळें तो सर्वज्ञ असतो. असो; असें अज, अनिद्र, अस्वप्न, अनामरूपात्मक, नित्य ज्ञानप्रकाशरूप आणि सर्वज्ञ आत्मस्वरूप आहे. हें ज्या विवेकी पुरुषाला पूर्ण ज्ञानविज्ञान झालें, त्या अमनस्काला ब्रह्मप्राप्तीसाठीं कोणत्याही प्रकारची उपासना किंवा कर्म करण्याची आवश्यकता नाहीं. कारण तो सर्व होऊन तज्ज्ञाता, सर्वज्ञ असतो.

शिष्य—पण अनात्मकज्ञ लोकांस तर विहित कर्म, उपासना, ध्यान, धारणा, समाधि इत्यादिकांची अपेक्षा असते!

सिद्धान्ती—ब्रह्मज्ञान न झालेल्या द्वैतदर्शी लोकांस ही अपेक्षा नित्य आहे. पण अविद्येचा सर्वथा नाश झाल्यामुळें ब्रह्म (आत्मा; परमात्मा) नित्य, शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त स्वभावाचें आहे, तें ब्रह्म आपण आहोंत, असा ज्यांचा दृढ व अखंड निश्चय होऊन जे ब्रह्मरूप झाले, त्यांस केव्हांही व कोणत्याही प्रसंगीं कसलेंही कर्म करावें लागत नाहीं. कारण उघड आहे कीं आपण ब्रह्म झाल्यावर द्वैत व द्वैतात्मक कर्में समूळ नष्ट होतात व कर्मादि उपचारांचा संभवच राहत नाहीं ॥ ३६ ॥

श्लोक सदतिसावा.

सर्वाभिलापविगतः सर्वचिन्तासमुत्थितः ।
सुप्रशान्तः सकृज्ज्योतिः समाधिरचलोऽभयः ॥ ३७ ॥

अन्वय व अर्थः—सर्वाभिलापविगतः, सर्वचिन्तासमुत्थितः, सुप्रशांतः, सकृज्जोतिः समाधिः अचलः, अभयः (जेथून वाणीचें, सर्व प्रकारें उच्चाटण झालें आहे, जेथें चित्ताभावामुळें चिंतेचा संभवही असत नाहीं, जेथें सदैव शांतता मूर्तिमंत असते, जेथें नित्यज्ञानप्रकाश असतो, ती समाधि निर्भय आणि निर्विकार होय) ॥ ३७ ॥

अनामकत्वाद्युक्तार्थसिद्धये हेतुमाह—अभिलप्यतेऽनेनेत्यभिलापो वाक्करणं सर्वप्रकारस्याभिधानस्य तस्माद्विगतः । वागत्रोपलक्षणार्था सर्वबाह्यकरणवर्जित इत्येतत् । तथा सर्वचिन्तासमुत्थितः । चिन्त्यतेऽनयेति चिन्ता बुद्धिस्तस्याः समुत्थितोऽन्तःकरणवर्जित इत्यर्थः । 'अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रः' इति श्रुतेः । 'अक्षरात्परतःपरः' । यस्मात्सर्वविशेषवर्जितोऽतः सुप्रशान्तः । सकृज्ज्योतिः सदैव ज्योतिरात्मचैतन्यस्वरूपेण समाधिः समाधिनिमित्तप्रज्ञावगम्यत्वात् । समाधीयतेऽस्मिन्निति वा समाधिः । अचलोऽविक्रियः । अत एवाभयो विक्रियाभावात् ॥ ३७ ॥

सिद्धान्ती—मागच्या मंत्रांत अनामकता, अरूपता इत्यादि आत्मधर्म सांगितले. ते तेथें कां असतात, त्याचा हेतु सांगतात. ज्याच्या योगें आपण अभिलाप-संवाद-कारतो, तें वाक्करण म्हणजे वागिंद्रिय होय. पदार्थमात्राला आपण नामकरणसंस्कार करितों, तो ह्याच्या साहाय्यानें. असो; या सर्वार्थप्रकाशक वाणीपासून निराळा असणारा, म्हणजे वाणीप्रमुख बाह्येंद्रियशून्य—

शिष्य—वाणी ह्या उपलक्षणानें सर्व बाह्येंद्रियांचा बोध होतोसें वाटतें तसाच चिंता या शब्दानें सर्व अंतःकरणांचा बोध आहे; होयना ?

सिद्धान्ती—होय. जिनें आपण चिंतन करितों, ती बुद्धि. येथें मन, चित्त व अहंकार, सारांश सर्व अंतःकरणाचा ती प्रतिनिधि आहे. असो; आत्मा हा अंतर्बाह्य-करणशून्य आहे. 'आत्मा हा प्राण व मन यांविरहित असून शुद्ध आहे' ही श्रुति सर्वोपाधिशून्य आत्म्याचें स्वरूप आम्ही म्हणतों, असेंच सांगते. तसेंच तो 'अक्षर जी माया तिच्या पलीकडे असणाऱ्या सगुण ब्रह्माच्या पलीकडचा आहे' असें सांगणारी श्रुति आत्मा सर्व संबंधशून्य आहे, हें सांगते. पुनः; तो सर्व विशेष–विषय-शून्य आहे, म्हणून सुप्रशांत–पूर्ण शांत–आहे. आत्मचैतन्य हेंच त्याचें स्वरूप आहे, म्हणून तो सर्वदा प्रकाशरूप आहे. आणि समाधि म्हणजे परमात्म्यामध्यें जीव आणि उपाधि यांचा मुमुक्षु निक्षेप करितो–आहुति देतो, तो परमात्मा होय. अथवा समाधीला निमित्त असणारी जी निर्मळ बुद्धि, तिनें मात्र जाणण्यास योग्य, तो समाधि म्हणजे परमात्मा समजावें. असो: तो निश्चल म्हणजे अविकार्य आहे आणि निर्विकारी म्हणून निर्भय आहे. याप्रमाणें सर्व अंतर्बाह्य–उपाधिविरहित, शांत, स्वयंप्रकाश, कूटस्थ, अविक्रिय आणि अभय आत्मस्वरूप आहे म्हणून उपाधींस वश असणारीं नामरूपें तेथें नाहींत ॥ ३७ ॥

श्लोक अडतिसावा.

ग्रहो न तत्र नोत्सर्गश्चिन्ता यत्र न विद्यते।
आत्मसंस्थं तदा ज्ञानमजाति समतां गतम् ॥ ३८ ॥

अन्वय व अर्थः—यत्र चिन्ता न विद्यते, तत्र ग्रहः न, उत्सर्गः न (जेथें निश्चिंतता प्राप्त झाली, तेथें कोणत्याही वस्तूचें ग्रहण होत नाहीं किंवा कशाचाही त्याग होत नाहीं) **तदा आत्मसंस्थं ज्ञानं अजाति समतां गतं** (तेव्हां आत्मविषयक ज्ञान अजाति (जन्म--शून्य) आणि सर्वत्र समत्वदर्शक होतें) ॥ ३८ ॥

यस्माद्ब्रह्मैव समाधिरचलोऽभय इत्युक्तमतो न तत्र तस्मिन्ब्रह्मणि ग्रहो ग्रहणमुपादानं, नोत्सर्ग उत्सर्जनं हानं वा विद्यते । यत्र हि विक्रिया तद्विषयत्वं वा तत्र हानोपादाने स्यातां न तद्द्वयमिह ब्रह्मणि संभवति । विकारहेतोरन्यस्याभावान्निरवयवत्वाच्च । अतो न तत्र हानोपादाने इत्यर्थः । चिन्ता यत्र न विद्यते । सर्वप्रकारैव चिन्ता न संभवति यत्रामनस्त्वात्कुतस्तत्र हानोपादाने इत्यर्थः । यदैवाऽऽत्मसत्यानुबोधो जातस्तदैवाऽऽत्मसंस्थं विषयाभावादग्न्युष्णवदात्म-

न्येव स्थितं ज्ञानम् । अजाति जातिवर्जितम् । समतां गतं परं साम्यमापन्नं भवति । यदादौ प्रतिज्ञातमतो वक्ष्याम्यकार्पण्यमजाति समतां गतमितीदं तदुपपत्तितः शास्त्रतश्चोक्तमुपसंह्रियते । अजाति समतां गतमित्येतस्मादात्मसत्यानुबोधात्कार्पण्यविषयमन्यत्। 'यो वा एतदक्षरं गार्ग्यविदित्वाऽस्माल्लोकात्प्रैति स कृपणः' इति श्रुतेः । प्राप्यैतत्सर्वः कृतकृत्यो ब्रह्मणो भवतीत्यभिप्रायः ॥ ३८ ॥

सिद्धांती—ज्यापक्षीं ब्रह्म हेंच अचळ आणि अभय समाधि (शांतस्थिति) आहे, असें आपण ठरविलें, त्यापक्षीं त्या ब्रह्माला ग्रहण म्हणजे उपादान किंवा उत्सर्ग म्हणजे हान यांच्याशीं संबंध असण्याचें कारण नाहीं, हेंही ठरलें. उघड आहे. जेथें विकार किंवा विकारकारी वस्तु असतात, तेथें कांहीं साधनांचा स्वीकार व अपकारक वस्तूंचा त्याग करावयाचा असतो. पण ब्रह्म विकार्य नाहीं व विकारी नाहीं, म्हणून शास्त्रविहित कर्मोपासनादिकांचा स्वीकार–ग्रह–करावा, व शास्त्रनिषिद्ध वस्तूंचा त्याग–उत्सर्ग–करावा, अशी ब्रह्मस्थितींत अपेक्षा नसते. ब्रह्मव्यतिरिक्त वस्तु नाहीं, म्हणन तें इतरांकडून विकारवश होणें संभवनीय नाहीं व तें निरवयव आहे म्हणून स्वगत विकारही तेथें नसतात. सारांश, तें अंतर्बाह्यतः विकृत होणें अशक्य आहे, म्हणून येथें हानोपादानांचा संबंध नाहीं. शिवाय ब्रह्म, हें अमनस्क आहे म्हणून येथें कोणत्याही प्रकारच्या चिंतेला (चिंतनाला किंवा काळजीला) ठाव मिळत नाहीं. मनच नाहीं, तेथें चिंता कशाची व हानोपादान तरी कोण करणार ! असो; अशाप्रकारें आत्मस्वरूपाचें व त्याच्या सत्यत्वाचें ज्ञान निश्चित होतांक्षणीं आपलें मन व आपली बुद्धि (हीं उभयतांही आत्मरूपच झालेलीं असतात) आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं मात्र रममाण होतात. कारण एक तर तीं आत्मरूप असतात व दुसरें, आत्मेतर विषयांचा अभाव असतो. याप्रमाणें आपलें ज्ञान आत्माराम झालें, अग्नीच्या उष्णतेसारखें स्वरूपीं राहिलें म्हणजे त्याला अज्ञानकाळीं प्राप्त झालेसें दिसणारें जन्ममरण व वैषम्य, हीं ज्ञानोत्तरकाळीं नष्ट होतात व जीवन्मुक्त जीव अजाति व सम होतो. याप्रमाणें दुसऱ्या कारिकेंत केलेली प्रतिज्ञा आम्हीं युक्ति आणि शास्त्र जमेस धरून येथें सिद्ध केली. आत्मसत्यानुबोध प्राप्त झाला म्हणजे अजाति व समता प्राप्त होतात. बाकीचीं ज्ञानें कार्पण्य देतात. 'हे गार्गि, ' अक्षर जो आत्मा त्याचें ज्ञान न करून घेतां जो येथील जीवयात्रा संपवितो, तो कृपण होय,' असें श्रुति म्हणते. तात्पर्य, आत्मज्ञानी जीवन्मुक्त कृतकृत्य होऊन ब्रह्मरूप होतो ॥ ३८ ॥

श्लोक एकोणचाळिसावा.

अस्पर्शयोगो वै नाम दुर्दर्शः सर्वयोगिभिः ।
योगिनो बिभ्यति ह्यस्मादभये भयदर्शिनः ॥ ३९ ॥

अन्वय व अर्थः—**सर्वयोगिभिः दुदर्शः अस्पर्शयोगः वै नाम** (हा योग्यांस प्रायः अगोचर असणारा योग 'अस्पर्शयोग' नांवानें प्रसिद्ध आहे) **अभये भयदर्शिनः योगिनः अस्मात् बिभ्यति हि** (अभयस्थानीं भय मानणाऱ्या योग्यांस या अस्पर्शयोगाचें भयच वाटत असतें) ॥ ३९ ॥

यद्यपीदमित्थं परमार्थतत्त्वम् । अस्पर्शयोगो नामायं सर्वसंबन्धाख्यस्पर्शवर्जितत्वादस्पर्शयोगो नाम वै स्मर्यते प्रसिद्धमुपनिषत्सु । दुःखेन दृश्यत इति दुर्दर्शः सर्वैर्योगिभिः, वेदान्तविहितविज्ञानरहितैः सर्वयोगिभिरात्मसत्यानुबोधायासलभ्य एवेत्यर्थः । योगिनो बिभ्यति ह्यस्मात्सर्वभयवर्जितादप्यात्मनाशरूपमिमं योगं मन्यमाना भयं कुर्वन्ति अभयेऽस्मिन्भयदर्शिनो भयनिमित्तात्मनाशदर्शनशीला अविवेकिन इत्यर्थः ॥ ३९ ॥

सिद्धान्ती—याप्रमाणें जीव-परमात्म्याचें एकत्व प्रस्थापित करणारें आत्मज्ञान अमुक प्रकारचें आहे असें दिग्दर्शविलें, व मोक्षतत्त्वाचा मार्ग हा यद्यपि सांगितला, तथापि हा मोक्षमार्ग म्हणजे अस्पर्शयोगच होय, असें समजा.

शिष्य०—सर्व प्रकारचे स्पर्शादिसंबंध अविद्यमान असतात ज्या आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं त्याला अस्पर्श म्हणावें. अर्थात् अस्पर्शयोग म्हणजे आत्मयोग होय. कारण हा होग जीवपरमात्म्याची गांठ घालून देतो. होयना ?

सिद्धान्ती—अशाच अर्थानें हा योग उपनिषदांमध्यें प्रसिद्ध आहे. पण बाबा ! कसला कष्टकारी योगी असो, पण जर उपनिषदांत सांगितलेलें विज्ञान विदित नसेल, तर त्या जीवाला कांहीं हा योग (अस्पर्शयोग) साधावयाचा नाहीं. ज्यानें म्हणून आत्मसत्यत्वाचा बोध करून घेण्याचे योग्य परिश्रम केले असतील, त्याला मात्र मिळणारा हा योग कष्टसाध्य आहे. कां म्हणाल, तर ऐकाः आत्मा हा भयप्रद नाहीं, तो अभय आहे, असें तुम्हांस ठाऊक आहे. पण अनात्मज्ञ योगी याला भितात. त्यांस वाटत कीं या अस्पर्शयोगानें ' आत्मनाश (!) ' होईल. जीवाला शिवत्व देणारा हा योग अनात्मक योग्यांच्या चित्तांत भय उत्पन्न करितो. शरीर काय, सोपाधिक जीव काय, कोणाचाही नाश झाला तरी आत्मनाश झाला, असें समजणाऱ्या अनात्मक योग्यांना भय वाटणें साहजिक आहे. भयाचें निमित्त जो आत्मनाश (उपाधिनाश)

तो यांच्या मतें स्वनाश आहे ! असो; अस्पर्श योगांत स्वनाश पाहणारे योगी हा योग पाहून भय पावतात, म्हणून त्यांस हा साध्य होणें प्राय: असाध्यच होय, अविवेकीच ते, दुसरें काय म्हणावें? अभय देणारें जें तत्त्वज्ञान त्याला हे योगी भितात; कां? तर हा योग अनात्म वस्तूंचा नाश करितो म्हणून ॥ ३९ ॥

श्लोक चाळिसावा.

मनसो निग्रहायत्तमभयं सर्वयोगिना(णा)म् ।
दुःखक्षयः प्रबोधश्चाप्यक्षया शान्तिरेव च ॥ ४० ॥

अन्वय व अर्थः—सर्वयोगिनां मनसः निग्रहायत्तं अभयं (पण जे योगी आहेत त्यांस अभय प्राप्त होतें तें मनाच्या निग्रहामुळें होय) **दुःखक्षयः प्रबोधः अपि च, अक्षया शांतिः एव च** (त्यांच्या दुःखाचा क्षय होतो किंवा अक्षय्य शांति मिळते, तेंही त्यांच्या मनोनिग्रहाचें फल होय) ॥ ४० ॥

येषां पुनर्ब्रह्मस्वरूपव्यतिरेकेण रज्जुसर्पवत्कल्पितमेव मन इन्द्रियादि च न परमार्थतो विद्यते तेषां ब्रह्मस्वरूपाणामभयं मोक्षाख्या चाक्षया शान्तिः स्वभावत एव सिद्धा नान्यायत्ता नोपचारः कथंचनेत्यवोचाम । ये त्वतोऽन्ये योगिनो मार्गगा हीनमध्यमदृष्टयो मनोऽन्यदात्मव्यतिरिक्तमात्मसंबन्धि पश्यन्ति तेषामात्मसत्यानुबोधरहितानां मनसो निग्रहायत्तमभयं सर्वेषां योगिनाम् । किं च दुःखक्षयोऽपि । न ह्यात्मसंबन्धिनि मनसि प्रचलिते दुःखक्षयोऽस्त्यविवेकिनाम् । किं चाऽऽत्मप्रबोधोऽपि मनोनिग्रहायत्त एव । तथाऽक्षयाऽपि मोक्षाख्या शान्तिस्तेषां मनोनिग्रहायत्तैव ॥ ४० ॥

सिद्धान्ती०-पण ब्रह्मस्वरूपाव्यतिरिक्त मन, इंद्रियादि यच्चयावत् वस्तु रज्जुसर्पाप्रमाणें काल्पित मात्र आहेत, त्यांना पारमार्थिक अस्तिव मुळींच नाहीं, असा निश्चय झालेल्या, प्रत्यक्ष ब्रह्मस्वरूप झालेल्या, त्या जीवन्मुक्तांस हा अस्पर्शयोग साध्य होऊन तज्जन्य भयशून्यता आणि अखंड शांति सहजासहज लाभून जातात. फार काय सांगावें ? ते मूर्तिमंत शांति व अभय होतात. ही अभय शांतीची जोडी आत्मज्ञानाशिवाय दुसऱ्या कशानें प्राप्त होण्यासारखी नव्हे. ती स्वतंत्र आहे. परतंत्र नव्हे. साधन-साध्य नव्हे. निरतिशय आनंद देणारी व भयत्रासांपासून मुक्त करणारी

ही शांति म्हणजे आत्मज्ञान अथवा अस्पर्शयोग होय. ही कर्मोपासनादि उपचारांनीं वश होत नाहीं, हें आपण ठरविलेंच आहे. तथापि जे अनेक मंद–मध्यम-दृष्टीचे लोक आहेत, त्यांपैकीं कित्येकांस जरी मन हें आत्मव्यतिरिक्त आहे, असें वाटतें, तरी तें मन आत्मसंबंधी आहे, असें ते भाविक लोक समजतात व चित्त शुद्ध करणाऱ्या निष्काम कर्माचा व निष्काम उपासनेचा अवलंब घेऊन मोक्षाचा मार्ग आक्रमिण्याचा प्रयत्न करितात. ह्या मुमुक्षूंस यद्यपि आत्मसत्याचा बोध झालेला नसतो, तथापि आपलें मन निरुद्ध करण्याचा हे अखंड प्रयत्न करितात व शेवटीं अभयप्राप्तिफल मिळवितात. तसेंच त्यांचीं सर्व दुःखें क्षीण होतात. पण अविवेकी लोकांचें मन आत्मसंबंधी नसल्यामुळें व आत्मस्वरूपापासून ढळल्यामुळें त्यांस दुःख होतें. सारांश मनोनिग्रहानें अभयप्राप्ति व दुःखशांति लाभतात. इतकेंच नव्हे, तर आत्मबोधही मनोनिग्रहानें शांतीसह प्राप्त होतो. शेवटीं, मोक्षरूपी अखंड शांतिही मनोनिग्रहद्वारा मात्र प्राप्त होते. एवंच, अभय, दुःखक्षय, आत्मज्ञान आणि पूर्ण शांति हीं सर्व मन निग्रहीत असेल तर मात्र प्राप्त होतात ॥ ४० ॥

श्लोक एकेचाळिसावा.

उत्सेक उदधेर्यद्वत्कुशाग्रेणैकबिन्दुना ।
मनसो निग्रहस्तद्वद्भवेदपरिखेदतः ॥ ४१ ॥

अन्वय व अर्थः—यद्वत् कुशाग्रेण एकबिंदुना उदधेः उत्सेकः (ज्याप्रमाणें कुशाग्रावर असणाऱ्या एका बिंदूनें समुद्राचेंही शोषण होतें) **तद्वत् अपरिखेदतः मनसः निग्रहः भवेत्** (त्याप्रमाणें दृढनिश्चयानें–खेदाला न जुमानितां–श्रम केले असतां मनाचा निग्रह होतो.)

सारांश, सतत श्रम केले किंवा आत्मज्ञान करून घेतलें म्हणजे मनाचा निग्रह होऊं शकतो ॥ ४१ ॥

मनोनिग्रहोऽपि तेषामुदधेः कुशाग्रैणैकबिन्दुनोत्सेचनेन शोषणव्यवसायवद्व्यवसायवतामनवसन्नान्तःकरणानामनिर्वेदादपरिखेदतो भवतीत्यर्थः ॥ ४१ ॥

सिद्धान्ती—दर्भाच्या अग्रावर राहतील येवढालेच जलबिंदु समुद्रांतून काढून टाकण्याचा दीर्घ प्रयत्न दृढनिश्चयानें केला, तर तो अगाध जलनिधिही शुष्क (कोरडा ठणठणित) होतो, त्याप्रमाणें कितीही संकटें आलीं, तरी उद्विग्न न होतां शास्त्रशुद्ध पद्धतीनें नित्य उद्योग अखंड करणाऱ्या जिज्ञासूंलाही आपल्या मनाचा निग्रह करितां येतो.

शिष्य—भगवन् ! संकटें कसलीं ?

सिद्धान्ती—काय विचारावें ? एकच गोष्ट पहा: ब्रह्मध्यानासाठीं डोळे मिटले, तर अंधेर दिसतो व तेच उघडे ठेविले, तर घटपटादि वस्तु दिसतात आणि ब्रह्म कांहीं दिसत नाहीं, अशा प्रकारचीं धैर्यभंजक संकटें किती तरी आहेत. पण यांस न जुमानितां जो आपला मनोनिग्रहाचा उद्योग अखंड ठेवितो, त्याला सिद्धिही खास ठेवलेली ! ॥ ४१ ॥

श्लोक बेचाळिसावा.

उपायेन निगृह्णीयाद्विक्षिप्तं कामभोगयोः ।
सुप्रसन्नं लये चैव यथा कामो लयस्तथा ॥ ४२ ॥

अन्वय व अर्थः—कामभोगयोः विक्षिप्तं उपायेन निगृह्णीयात्, लये सुप्रसन्नं च एव (कामांमध्यें किंवा भोगांमध्यें विक्षिप्त झालेलें मन ओढून बाहेर काढावें किंवा सुषुप्तीमध्यें सुखसेवन करणाऱ्या मनालाही बाहेर खेंचून आणावें) **यथा कामः तथा लयः** (जसा काम हा मोक्षविघातक आहे, तसाच लय—झोंपेंतील मनाचें सुख भोगणें असणें—हाही आहे) ॥ ४२ ॥

किमपरिखिन्नव्यवसायमात्रमेव मनोनिग्रह उपायो नेत्युच्यते । अपरिखिन्नव्यवसायवान्सन्वक्ष्यमाणेनोपायेन कामभोगविषयेषु विक्षिप्तं मनो निगृह्णीयान्निरुन्ध्यादात्मन्येवेत्यर्थः । किं च लीयतेऽस्मिन्निति सुषुप्तो लयस्तस्मिँल्लये च सुप्रसन्नमायासवर्जितमपीत्येतन्निगृह्णीयादित्यनुवर्तते । सुप्रसन्नं चेत्कस्मान्निगृह्यत इति । उच्यते । यस्माद्यथा कामोऽनर्थहेतुस्तथा लयोऽपि अतः कामविषयस्य मनसो निग्रहवल्लयादपि निरोद्धव्यमित्यर्थः ॥ ४२ ॥

सिद्धान्ती—आतां शंका अशी येते: अनुद्विग्नतः अखंड व्यवसाय करणें इतकाच मात्र काय तो मनोनिग्रहाचा उपाय आहे कीं काय? तर तसें नाहीं; अनुद्विग्नता व अखंड उद्योगासह पुढच्याच कारिकेंत आम्ही सांगणार आहों, तो उपाय करून कामभोगांमध्यें गुंतलेलें आपलें मन भोगांपासून निवृत्त करावें आणि वेदांतश्रवणमननादिकांमध्यें मात्र रममाण होईल, आत्मारामीं रमेल, असें करावें. तसेंच, जागृति व स्वप्न या अवस्था ज्यांत लीन होतात त्या निद्रावस्थेंत सुप्रसन्नता देणाऱ्या व आयासशून्य असणाऱ्या लयांतून त्यालाही बाहेर काढावें.

शिष्य—सुप्रसन्नता असेल तर त्याला निद्रेंतून कां खेंचून बाहेर काढावें बरें?

सिद्धान्ती—बाबा! काम हा जसा अनर्थाचा कारक आहे, तसाच लयही अनर्थाचा जनिता आहे. समजलास? तेव्हां कामप्रेरित विषयांतून जसें मनाचें उच्चाटन करणें अवश्य आहे, तसेंच विषयवासनाबीजें जिवंत ठेवणाऱ्या लयापासूनही मनाला निवृत्त करणें अत्यंत अगत्याचें आहे ॥ ४२ ॥

श्लोक त्रेचाळिसावा.

दुःखं सर्वमनुस्मृत्य कामभोगान्निवर्तयेत् ।
अजं सर्वमनुस्मृत्य जातं नैव तु पश्यति ॥ ४३ ॥

अन्वय व अर्थः—सर्वं दुःखं अनुस्मृत्य कामभोगात् निवर्तयेत् (सर्व दुःखांचें ध्यान राखून कामापासून व भोगांपासून मनाला निवृत्त करावें) **सर्वं अजं अनुस्मृत्य जातं न एव पश्यति** (सर्व अज आहे, असें ध्यान निरंतर केलें म्हणजे जन्ममरणरूपी पदार्थ आपल्यास दिसणारच नाहींत) ॥ ४३ ॥

कः स उपाय इति । उच्यते । सर्वं द्वैतमविद्याविजृम्भितं दुःखमेवेत्यनुस्मृत्य कामभोगात्कामनिमित्तो भोग इच्छाविषयस्तस्माद्विप्रसृतं मनो निवर्तयेद्वैराग्यभावनयेत्यर्थः । अजं ब्रह्म सर्वमित्येतच्छास्त्राचार्योपदेशतोऽनुस्मृत्य तद्विपरीतं द्वैतजातं नैव तु पश्यति । अभावात् ॥ ४३ ॥

सिद्धान्तीः—आतां मागें उल्लेखिलेला उपाय कोणता तो पहा. सर्व द्वैतात्मक म्हणून जें कांहीं आहे, तें सर्वथा अविद्येचें (मायेचें) विजृंभण आहे, सर्व मायेचा पसारा आहे, सर्व दृश्य दुःखमय आहे, असें नित्य अनुसंधान ठेवावें आणि कामभोगापासून मनाला निवृत्त करावें. कामभोग म्हणजे कामशांत्यर्थ घेतले जाणारे विषयभोग, इच्छेनें उत्पन्न केलेलें विषयसेवन होय. या सेवनांत दंग झालेल्या प्रफुल्लित व संचारी मनाला विषयभोगांपासून बाहेर काढावें. सारांश, वैराग्याचा अवलंब करून विषयभोगशून्य व्हावें आणि हें सर्व दृश्य अज ब्रह्म आहे, असा उपदेश वेदांती शास्त्रकर्ते, तत्त्वदर्शी विद्वान् गुरुजी करितात, त्यावर आपलें चित्तसर्वस्व ठेवून, सारांश ज्ञानाभ्यास वाढवून द्वैतमात्राचें दर्शन होणार नाहीं, असें करावें. ज्ञानानें ब्रह्ममय मन झालें म्हणजे द्वैत दिसतच नाहीं. दिसेल कसें? असेल तर दिसेल. द्वैत बोलून चालून कल्पित; तेव्हां तें ज्ञानपूर्वक अभ्यास करणाऱ्या ज्ञानदृष्टीला दिसतच नाहीं ॥ ४३ ॥

श्लोक चव्वेचाळीसावा.

लये संबोधयेच्चित्तं विक्षिप्तं शमयेत्पुनः ।
सकषायं विजानीयात्समप्राप्तं न चालयेत् ॥ ४४ ॥

अन्वय व अर्थः—लये चित्तं संबोधयेत् (झोंपेंत लीन झालेल्या चित्ताला जागृत करावें) **विक्षिप्तं पुनः शमयेत्** (विषयाकडे धांव घेणाऱ्या मनाला शांत करावें) **सकषायं विजानीयात्** (मन हें सकषाय आहे, मलीन आहे, आत्मज्ञान होईपर्यंत शुद्ध नाहीं, असें जाणावें) **समप्राप्तं न चालयेत्** (पण समस्थिति प्राप्त झाली म्हणजे मात्र त्याला विषयाकडे किंवा झोंपेकडे जाऊं देऊं नये) ॥ ४४ ॥

एवमनेन ज्ञानाभ्यासवैराग्यद्वयोपायेन लये सुषुप्ते लीनं संबोधयेन्मनः । आत्मविवेकदर्शनेन योजयेत् । चित्तं मन इत्यनर्थान्तरम् । विक्षिप्तं च कामभोगेषु शमयेत्पुनः । एवं पुनः पुनरभ्यस्यतो लयात्संबोधितं विषयेभ्यश्च व्यावर्तितं नापि साम्यापन्नमन्तरालावस्थं सकषायं सरागं बीजसंयुक्तं मन इति विजानीयात् । ततोऽपि यत्नतः साम्यमापादयेत् । यदा तु समप्राप्तं भवति समप्राप्त्याभिमुखी भवतीत्यर्थः । ततस्तन्न विचालयेद्विषयाभिमुखं न कुर्यादित्यर्थः ॥ ४४ ॥

सिद्धांती—आतां सांगितलेला ज्ञानाभ्यास आणि वैराग्य या साधनद्वयानें सुषुप्तींत लीन झालेले मनाशीं आत्मविवेकज्ञानाचा संयोग करावा आणि याप्रमाणें लीन मनाला ज्ञानजागृत करावें. कारिकेंत ‘ चित्त ’ शब्द मनाच्याही अर्थी असून मनासारखेंच तेंही अनर्थकारक आहे, हें सुचविलें. असो; हें चित्त विषयांत पडून उन्मत्त झालें असेल तर त्याला आत्मबोधानें शांत करावें. अशी लयांतून जागें करण्याची व विषयविनिवृत्ति करण्याची आवृत्ति अनेक वेळ झाली असतांही आपलें मन साम्यावस्थेला येत नाहीं. कारण तें अद्यापिही सकषाय म्हणजे विषयाच्या रागाचें (लोभाचें) बीज असलेलें, असें असतें. म्हणजे विषयापासून त्याला परावृत्त केलें तरी त्याच्या ठिकाणीं विषयासंबंधीं प्रेमबीज कायम असतें, म्हणुन तें अंतराळीं असल्यासारखें असतें. विषयांत नसलें तरी त्यांत विषयबीज असतें, हें ध्यानांत धरा. असो; यत्न करून हें विषयबीज भाजून टाकावें व साम्यावस्था, स्थिरावस्था, प्राप्त करून घ्यावी. समप्राप्ति म्हणजे ब्रह्मानुभवनामक साम्याकडे तोंड करणें होय. इकडे एकदां मनाचा पुढा झाला म्हणजे वाटेल तो प्रयत्न करावा आणि त्याला विषयाकडे पुढा करून देऊं नये. हा पुरुषार्थसाधनाचा मार्ग होय ॥ ४४ ॥

श्लोक पंचेचाळीसावा.

नाऽऽस्वादयेत्सुखं तत्र निःसङ्गः प्रज्ञया भवेत् ।
निश्चलं निश्चरच्चित्तमेकी कुर्यात्प्रयत्नतः ॥ ४५ ॥

अन्वय व अर्थः—तत्र सुखं न आस्वादयेत् (त्या समस्थितींत-हीं सुखाचा उपभोग घेऊं नये) **तत्र प्रज्ञया निःसंगः भवेत्** (तेथें—समस्थितींत—आपलें ज्ञानरूप कायम ठेवून निःसंग असावें) **निश्चलं, निश्चरत् चित्तं प्रयत्नतः एकीकुर्यात्** (याप्रमाणें निश्चल पण विषय—भ्रष्ट होऊं पाहणारें चित्त प्रयत्नानें आत्मरूप—एकरूप-आस्तित्वरूप—करावें ॥ ४५ ॥

समाधित्सतो योगिनो यत्सुखं जायते तन्नाऽऽस्वादयेत् । तत्र न रज्येतेत्यर्थः । कथं तर्हि । निःसङ्गो निस्पृहः प्रज्ञया विवेकबुद्ध्या यदुपलभ्यते सुखं तदविद्यापरिकल्पितं मृषैवेति विभावयेत् । ततोऽपि सुखरागान्निगृह्णीयादित्यर्थः । यदा पुनः सुखरागान्निवृत्तं निश्चलस्वभावं सन्निश्चरद्बहिर्निर्गच्छद्भवति चित्तं ततस्ततो नियम्योक्तोपायेनाऽऽत्मन्येवैकीकुर्यात्प्रयत्नतः चित्स्वरूपसत्तामात्रमेवाऽऽपादयेदित्यर्थः ॥ ४५ ॥

सिद्धान्ती—समाधि प्राप्त करून घेण्याची इच्छा करणाऱ्या योग्याला अभ्यासांत जें सुख होतें, त्याचाही आस्वाद त्यानें घेतां कामा नये. सारांश, आत्मबाह्य सुखांत रममाण होतां उपयोगी नाहीं. त्यानें सदैव निस्पृह, निःसंग, निर्लेप असावें आणि जें जें म्हणून आत्मबाह्य सुख होतें, तें मायानिर्मित, काल्पित, मिथ्या आहे, असें आपल्या विवेकबुद्धीनें समजून घ्यावें. सारांश, समाधिसुखावर प्रेम न ठेवितां, त्यापासून परावृत्त व्हावें. असो; अभ्यास कर करून सुखरागापासून परावृत्त झालेलें निश्चल मन सुद्धां केव्हां केव्हां विषयमोहानें अंध होऊन बाहेर जाऊं पाहील, तेव्हां तेव्ह आतांच सांगितलेल्या उपायांनीं त्याला नियमित करावें आणि हरप्रयत्न करून त्याला आत्मरूप करण्याचें यश संपादावें, म्हणजे मनाला ज्ञानरूप म्हणजे सत्तारूप मात्र करावें ॥ ४५ ॥

श्लोक शेचाळीसावा.

यदा न लीयते चित्तं न च विक्षिप्यते पुनः ।
अनिङ्गनमनाभासं निष्पन्नं ब्रह्म तत्तदा ॥४६ ॥

अन्वय व अर्थः—यदा चित्तं न लीयते, पुनः न च विक्षिप्यते, अनिंगनं, अनाभासं तदा तत् ब्रह्म निष्पन्नं (जेव्हां चित्ताचा झोंपेंत लय होत नाहीं, किंवा जागृतींत व स्वप्नांत विषयाकडे विक्षेप होत नाहीं, जेव्हां तें अचल व विषयशून्य=विषयप्रकाशनाचे सामर्थ्य नष्ट झालें आहे ज्याचें असें=होतें, तेव्हां तें ब्रह्मरूप झालें असें समजावें) लय विक्षेपशून्य होऊन तें स्थिर व विषयशून्य झालें म्हणजे चित्त ब्रह्मरूप झालें असें म्हणावें ॥ ४६ ॥

यथोक्तोपायेन निगृहीतं चित्तं यदा सुषुप्ते न लीयते न च पुनर्विषयेषु विक्षिप्यते, अनिङ्गनमचलं निवातप्रदीपकल्पम् । अनाभासं न केनचित्कल्पितेन विषयभावेनावभासत इति । यदैवं लक्षणं चित्तं तदा निष्पन्नं ब्रह्म ब्रह्मस्वरूपेण निष्पन्नं भवतीत्यर्थः ॥ ४६ ॥

सिद्धान्ती०-अशा दीर्घ प्रयत्नाला यश येऊन निरुद्ध झालेलें चित्त सुषुप्तींत लीन होईनासे झालें, जागृति स्वप्नावस्थांतही विषय-निवृत्त राहूं लागलें, निर्वात प्रदेशांतील प्रदीपाप्रमाणें तें निश्चल झालें, कोणताही काल्पित विषय स्वीकृत करून तो प्रकाशित करण्याचें किंवा विषयानुरूप प्रकाशित होण्याचें त्याचें कर्म स्तब्ध झालें म्हणजे समजावें कीं, (मनाचीं हीं शुभ चिन्हें प्रकट झालीं म्हणजे समजावें कीं) हें मन ब्रह्मस्वरूपानें प्रकट होऊं लागलें, ब्रह्म झालें. हाच पुरुषार्थ होय ॥ ४६ ॥

श्लोक सत्तेचाळीसावा.

स्वस्थं शान्तं सनिर्वाणमकथ्यं सुखमुत्तमम् ॥
अजमजेन ज्ञेयेन सर्वज्ञं परिचक्षते ॥ ४७ ॥

अन्वय व अर्थः—स्वस्थं, शांतं, सनिर्वाणं, अकथ्यं, उत्तमं सुखं सर्वज्ञं अजं अजेन ज्ञेयेन, परिचक्षते (स्वरूपस्थ, निश्चल, अवर्णनीय कैवल्यपूर्ण, अज ब्रह्मासह अज व सर्वज्ञ ब्रह्मापरी सर्वज्ञ सारखें आणि उत्तम सुस्वरूप हीं ब्रह्मसुखाचीं लक्षणें आहेत, असें ब्रह्मज्ञ म्हणतात) ॥ ४७ ॥

यथोक्तं परमार्थसुखमात्मसत्यानुबोधलक्षणं स्वस्थं स्वात्मनि स्थितम् । शान्तं सर्वानर्थोपशमरूपम् । सनिर्वाणं निर्वृत्तिर्निर्वाणं कैवल्यं सह निर्वाणेन वर्तते । तच्चाकथ्यं न शक्यते कथयितुम् । अत्यन्तासाधारणाविषयत्वात् । सुखमुत्तमं निरतिशयं हि तद्योगिप्रत्यक्षमेव । न जातमित्यजं यथा विषयविषयम् । अजेनानुत्पन्नेन ज्ञेयेनाव्यतिरिक्तं सत्स्वेन सर्वज्ञरूपेण सर्वज्ञं ब्रह्मैव सुखं परिचक्षते कथयन्ति ब्रह्मविदः ॥ ४७ ॥

सिद्धान्ती—एवं लक्षणात्मक (सुख) हें परम सुखाचें स्थान, आत्मसत्यत्वाच्या अनुबोधानुरूपी स्वरूपाचें, स्वांतरात्म्यांत वास्तव्य करणारें, सर्व अनर्थव्राताचा उपशम करणारें, उत्तम समाधानासह केवलरूप, अद्वितीय स्वरूपात्मक म्हणून वाणीला अगोचर, अत्यंत श्रेष्ठ सुखाचें माहेरघर, (ब्रह्मयोगी मात्र ह्या सुखाचा प्रत्यक्ष लाभ घेतात!) विषयसंबंधीं सुखाप्रमाणें उत्पन्न झालेलें नसून स्वभावतः अनाद्यंत, अनुत्पन्न ज्ञेयाशीं (ब्रह्माशीं) अभिन्न (ब्रह्मरूप), स्वतःसिद्ध, ज्ञानस्वरूपानें सर्वज्ञ, सारांश प्रत्यक्ष ब्रह्मच हें सुख आहे, असें ब्रह्मवेत्ते म्हणतात.

(येथें सुखाचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत, तींच ब्रह्मलक्षणें होत असें समजावें; ब्रह्म हें सुखरूप आहे) ॥ ४७ ॥

श्लोक अठ्ठेचाळीसावा.

न कश्चिज्जायते जीवः संभवोऽस्य न विद्यते ।
एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किंचिन्न जायते ॥ ४८ ॥

इति गौडपादीयकारिकायामद्वैताख्यं तृतीयं प्रकरणम् ॥ ३ ॥ ॐ तत्सत् ॥

अन्वय व अर्थः—**कश्चित् जीवः न जायते** (कोणताही जीव उत्पन्न होत नाहीं) **अस्य संभवः न विद्यते** (या जीवाला उत्पन्न करणारा कोणी नाहीं) **एतत् तत् उत्तमं सत्यं** (हें तें उत्तम सत्य आहे) **यत्र किंचित् न जायते** (कीं जेथें कांहीं एक उत्पन्न होत नाहीं) ॥४८॥

सर्वोऽप्ययं मनोनिग्रहादिर्मृल्लोहादिवत्सृष्टिरुपासना चोक्ता परमार्थस्वरूपप्रतिपत्त्युपायत्वेन न परमार्थसत्येति परमार्थसत्यं तु न कश्चिज्जायते जीवः कर्ता भोक्ता च नोत्पद्यते केनचिदपि प्रकारेण । अतः

स्वभावतोऽजस्यास्यैकस्याऽऽत्मनः संभवः कारणं न विद्यते नास्ति । यस्मान्न विद्यतेऽस्य कारणं तस्मान्न कश्चिज्जायेते जीव इत्येतत् । पूर्वेषूपायत्वेनोक्तानां सत्यानामेतदुत्तमं सत्यं यस्मिन्सत्यस्वरूपे ब्रह्मण्यणुमात्रमपि किंचिन्न जायत इति ॥ ४८ ॥

इति श्रीगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यस्य परमहंसपरिव्राजकाचार्यस्य शंकर-भगवतः कृतौ गौडपादीयभाष्य आगमशास्त्रविवरणेऽद्वैताख्यं तृतीयप्रकरणभाष्यं समाप्तम् ॥ ३ ॥

सिद्धान्तीः—आतांपर्यंत मनोनिग्रह, मृल्लोहादि सृष्टि व उपासना इत्यादि गोष्टी सांगितल्या, त्या परमार्थतः सत्य आहेत म्हणून नव्हेत; तर ह्या व्यवहारांत मात्र सत्यशा असणाऱ्या गोष्टी ब्रह्म–प्राप्तीचे उपाय म्हणून सांगितल्या आहेत, हें विसरूं नका. परमार्थसत्यदृष्टीनें कोणताही जीव जन्मत नाहीं, तो कर्ता नाहीं, तो भोक्ता नाहीं व त्याला कोणीही उत्पन्न करण्याला कोणत्याही उपायानें समर्थ नाहीं. म्हणून जीव म्हणजे अद्वितीय परमात्मा स्वभावतः एकच एक म्हणून अजन्मा आहे. कारण त्याच्या उत्पत्तीचें कारण असण्याचा संभव नाहीं. अद्वैतांत दुसरें कोठचें ? असो; या प्रकरणांत ज्या सत्यांचा उल्लेख केला आहे, उपायात्मक जीं सत्यें सांगितलीं, त्यांत हें अत्यंत श्रेष्ठ आहे. हें सत्य ब्रह्म असें आहे कीं, त्याच्या सत्य–स्वरूपांत आब्रह्मस्तंबापर्यंतची कोणतीही लहान–थोर वस्तु उत्पन्न होत नाहीं ॥ ४८ ॥

श्रीमद्गौडपादाचार्यकृत अद्वैतनामक तृतीयप्रकरणांतील

कारिका समाप्त.

श्रीमद्गौडपादाचार्यकृत अलातशांतिप्रकरण.

श्लोक पहिला.

ज्ञानेनाऽऽकाशकल्पेन धर्मान्यो गगनोपमान् ।
ज्ञेयाभिन्नेन संबुद्धस्तं वन्दे द्विपदां वरम् ॥ १ ॥

अन्वय व अर्थः—आकाशकल्पेन ज्ञेयाभिन्नेन ज्ञानेन यः गगनोपमान् धर्मान् संबुद्धः, तं द्विपदां वरं वन्दे (ज्ञेयस्वरूपाहून अभिन्न असणारें जें आकाशतुल्य ज्ञान आहे, त्याच्या द्वारा ज्याला आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी धर्म समजतात, त्या द्विपादश्रेष्ठ—नरश्रेष्ठ—पुरुषाला मी नमस्कार करितों)

सारांश, सर्वज्ञ असून जीवात्मैक्यरूपी अद्वैतसिद्धान्ताचा ज्ञानपूर्वक पुरस्कार करणाऱ्या आचार्यांस मी नमस्कार करितों ॥ १ ॥

ओंकारनिर्णयद्वारेणाऽऽगमतः प्रतिज्ञातस्याद्वैतस्य बाह्यविषयभेदवैतथ्याच्च सिद्धस्य पुनरद्वैते शास्त्रयुक्तिभ्यां साक्षान्निर्धारितस्यैतदुत्तमं सत्यमित्युपसंहारः कृतः । अन्ते तस्यैतस्याऽऽगमार्थस्याद्वैतदर्शनस्य प्रतिपक्षभूता द्वैतिनो वैनाशिकाश्च तेषां चान्योन्यविरोधाद्रागद्वेषादिक्लेशास्पदं दर्शनमिति मिथ्यादर्शनत्वं सूचितम् । क्लेशानास्पदत्वात्सम्यग्दर्शनमित्यद्वैतदर्शनं स्तूयते । तदिह विस्तरेणान्योन्यविरुद्धतयाऽसम्यग्दर्शनत्वं प्रदर्श्य तत्प्रतिषेधेनाद्वैतदर्शनसिद्धिरुपसंहर्तव्याऽऽवीतन्यायेनेत्यलातशान्तिरारभ्यते । तत्राद्वैतदर्शनसंप्रदायकर्तुरद्वैतस्वरूपेणैव नमस्कारार्थोऽयमाद्यश्लोकः । आचार्यपूजा ह्यभिप्रेतार्थसिद्ध्यर्थेष्यते शास्त्रारम्भे । आकाशेनेषदसमाप्तमाकाशकल्पमाकाशतुल्यमेतत् । तेनाऽऽकाशकल्पेन ज्ञानेन । किम्, धर्मानात्मनः, किंविशिष्टान्गगनोपमान्गगनमुपमा येषां ते गगनोपमास्तानात्मनो धर्मान् । ज्ञानस्यैव पुनर्विशेषणम्—ज्ञेयैर्धर्मैरात्मभिरभिन्नमग्न्युष्णवत्सवितृप्रकाशवच्च ज्ञानं तेन ज्ञेयाभिन्नेन ज्ञानेनाऽऽकाशकल्पेन ज्ञेयात्मस्वरूपाव्यतिरिक्तेन गगनोपमान्धर्मान्यः संबुद्धः संबुद्धवानित्ययमेवेश्वरो यो नारायणाख्यस्तं वन्देऽभिवादये

द्विपदोपलक्षितानां पुरुषाणां वरं प्रधानं पुरुषोत्तममित्यभिप्रायः। उपदेष्टृनमस्कारमुखेन (ण) ज्ञानज्ञेयज्ञातृभेदरहितं परमार्थतत्त्वदर्शनमिह प्रकरणे प्रतिपिपादयिषितं प्रतिपक्षप्रतिषेधद्वारेण प्रतिज्ञातं भवति ॥ १ ॥

सिद्धान्तीः—वत्सा ! मागें जीं तीन प्रकरणें झालीं, त्यांचा उपसंहार करण्याच्या इच्छेनें भाष्यकार म्हणतातः श्रुतींनीं अधिकारपूर्वक ज्या अद्वैतसिद्धान्ताचें विधान केलें, तत्साह्यानें अद्वैत-समर्थन **पहिल्या प्रकरणांत** श्रुतिविगीत ॐकारस्वरूपाचा निर्णय करून यथाशास्त्र सिद्ध केलें, व प्रतिज्ञा सार्थ केली. नंतर **दुसऱ्या प्रकरणांत** आत्मेतर सर्व बाह्यविषयभेद वितथ म्हणजे मिथ्या म्हणजे कल्पित आहेत, असें न्यायपूर्वक प्रणीत करून अद्वैतदर्शन स्थापित केलें. पुढें **तिसऱ्या प्रकरणांत** पुनः श्रुतीच्या व युक्तीच्या साहाय्यानें अद्वितीय जें अद्वैत, त्याचा साक्षात् प्रमाणतः निर्णय केला आणि अद्वैत जें अजात आत्मतत्त्व, तें मात्र उत्तमोत्तम सत्य आहे, असा उपसंहार केला. आणि शेवटीं शेवटीं असेंही सुचवून ठेविलें कीं, श्रुतिप्रणीत अद्वैतसिद्धांताला विरोध करणारे जे सांख्य-नैयायिकादि द्वैतवादी आहेत व बौद्धादि अनात्मवादी आहेत, त्यांचे स्वकपोलकल्पित सिद्धांत परस्पर-विरोधी असून पुनः रागद्वेषादि क्लेशोत्पादक विकार उत्पन्न करणारे असल्यामुळें मिथ्या आहेत.

शिष्य—म्हणजे ऐकात्म्यविरोधी द्वैती सिद्धांत व शून्यवादी सिद्धांत हे परस्परांचा विरोध करतात व पुरुषार्थाचा मुख्य हेतु जें समाधान, तें प्राप्त करून न देतां, हे सिद्धांत मनाला मलीन करितात व क्लेश देतात, म्हणून मिथ्या आहेत, असें आपण ठरविलें. आणि यावरून असेंही आपण सिद्ध केलें कीं, क्लेशादिकांचें जेथें मुळींच वास्तव्य नाहीं, तें अद्वैतदर्शन मात्र सत्य आहे. होयना ?

सिद्धान्ती—पण हें अद्वैतसत्यत्व श्रुतीनें सिद्ध झालें आहे आणि युक्तीनें क्लेशादिकांचा तेथें अभाव हा सहज परिणाम सिद्ध होऊन श्रुति स्तुतियोग्य होते, हें मात्र विसरूं नको. असो; आतां या शेवटच्या प्रकरणांत श्रीमद्गौडपादाचार्य काय करणार आहेत, तें ऐकः येथें परस्परांचा व स्वेतरांचा अत्यंत विरोध करणारीं जीं द्वैतादि व अनात्मादि दर्शनें प्रकट झालीं आहेत, तीं सर्वथा मिथ्या आहेत, असें विस्तारपूर्वक सिद्ध करावयाचें आहे आणि म्हणून आत्मेतर दर्शनांचा प्रतिषेध करून 'आवीत' न्यायानें म्हणजे व्यतिरेक द्वारानें अद्वैतदर्शनाच्या शास्त्रशुद्ध प्रतिष्ठापनेचा उपसंहार करावयाचा, असा आचार्यांचा हेतु आहे.

शिष्य—आवीत म्हणजे स्पष्टपणानें सिद्ध न होणारा; असेंच ना ?

सिद्धान्ती—'वि' म्हणजे स्पष्टपणानें 'इत (सिद्ध झालेला)' तो 'वीत' होय. ज्याची सिद्धि अस्पष्ट, अस्वच्छ, तो अवीत अथवा आवीत होय. असो; श्रुतिद्वारा सिद्ध

झालेल्या पक्षांचा विरोध करणारे इतर सर्व पक्ष मिथ्या आहेत, असें ठरवून श्रुतिसिद्ध पक्षांचा सिद्धांत प्रतिष्ठापित करणें, सारांश व्यतिरेकमार्गानें श्रुतिसिद्ध पक्ष खरा आहे, असें ठरविणें हा आवीतन्याय आहे. असो; या प्रकरणाला 'अलातशांति' हें नांव आहे. हें नांव कां दिलें, यांचें स्पष्टीकरण पुढें होईलच. आतां, इतकेंच सांगतों कीं, एखादी 'अलात' म्हणजे मशाल अथवा पेटलेली चुडी किंवा काडी आपल्या सभोंवार जोरानें गरगर फिरविली असतां एक वाटोळें चक्र आपल्यास दिसतें. तें वस्तुतः मिथ्या असतें. या मिथ्यात्वाची शांति ती अलातशांति=मिथ्यात्वखंडन' होय. सध्यां इतकें पुरें. आतां, हें प्रकरण आरंभितांना श्रीगौडपादाचार्यांनीं पहिल्या श्लोकांत नमन केलें आहे.

पूर्व०—निर्मळ व निर्गुण अद्वैताचें प्रतिपादन करणाऱ्या आचार्यांसही विघ्नपरिहारार्थ 'नमन'—उपास्य देवतेची आराधना—करणें अवश्य वाटतें, तर मग! हेंच द्वैत होय. आपल्याहून भिन्न असें दैवत आहे, असें मानणें हें द्वैतात्मक आहे. आमचें सुद्धां हेंच म्हणणें आहे.

सिद्धान्ती—हा व्यवहार आहे. व्यवहार मिथ्या आहे, हें आम्ही ठरविलेंच आहे. पण परमार्थांत द्वैत नाहीं, द्वैत असणें शक्य नाहीं, हें दाखविण्यासाठीं आचार्यांनीं जो नमनविधि केला आहे, तो सुद्धां अद्वैतात्मक आहे. पहा कीं, अद्वैतदर्शनाच्या सांप्रदायाची प्रवृत्ति करणारे जे जे महान् महान् आचार्य झाले, त्यांस ह्या पहिल्या श्लोकांत जें नमन केलें आहे, तेंही अद्वैतरूपानें केलें आहे.

पूर्व०—एतावता 'उपासनापंथ' तर सिद्ध झाला.

सिद्धांती—पण तो नित्यत्वानें नव्हे. साक्षात्कारासह आत्मज्ञान झालें नाहीं, तोंपर्यंत मिथ्या असणारा उपासनापंथही आत्मज्ञानाला उपकारक होतो. सारांश, व्यवहारांत, द्वैतस्थितींत, उपासना व कर्म हीं अवश्य आहेत. ही स्थिति आत्मज्ञान-विज्ञान झालें म्हणजे बाधित होते. तथापि व्यवहारमूलक पण व्यवहारविभंजक जीं शास्त्रें आहेत, तीं आपला इष्ट मनोरथ सिद्धीस जावा, एतदर्थ आचार्यपूजा विहित करितात. कारण द्वैताचा नाश होणें इष्ट असतें. ही उपासना नित्य नाहीं, हें मात्र विसरूं नका. असो; येथें केलेलें नमनही अद्वैतात्मक आहे. पहा, आकाशकल्प म्हणजे आकाशाशीं बहुतेक समान असणारें जें आत्मज्ञान आहे व जें आत्मज्ञान, ज्ञेयवस्तूशीं–आत्मवस्तूशीं–अभिन्न आहे, त्या सर्वव्यापी व अद्वैतब्रह्मज्ञानाच्या साहाय्यानें ज्या सद्गुरूला—

शिष्य—म्हणजे विद्वान् व तत्त्वदर्शी गुरूला ?

सिद्धान्ती—होय. त्याला ज्ञेयाभिन्न असणाऱ्या ज्ञानानें—

शिष्य—अग्नि व उष्णता अभिन्न असतात, सूर्य व त्याचा प्रकाश नित्यसाहचर्यानें एकरूप असतात. याप्रमाणें ज्ञेय जें ब्रह्म, त्याच्या धर्माशीं अभिन्नत्वानें असणारें, तादात्म्यवृत्तीनें असणारें ज्ञान म्हणजे प्रत्यक्ष ब्रह्मरूपच होय.

सिद्धान्ती—ठीक. या अशा सर्वज्ञ व गगनाप्रमाणें सर्वव्यापी आत्मज्ञानानें ज्या पुरुषोत्तमाला गगनाप्रमाणें विस्तीर्ण (सर्वव्यापी) व त्याच्याप्रमाणें शुद्ध व निर्मळ असे निर्गुण आत्म्याचे जे निर्गुणधर्म समजले, सारांश, ज्याला साक्षात्कार झाला, त्या नारायणाला, ईश्वररूपी (षड्गुणैश्वर्यसंपन्न) नारायणाला, अद्वैतमार्ग प्रकट करून त्याच्या सांप्रदायाची परंपरा स्थापना करणाऱ्या नारायणाला, मी नमस्कार करितों. द्विपदत्व हें मनुष्याचें एक विशेषण आहे. या द्विपदांत श्रेष्ठ तो नरश्रेष्ठ पुरुषोत्तम होय. तात्पर्य, आत्मज्ञान-विज्ञान होऊन ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला, अद्वैतात्मज्ञानानें ज्याला स्वाभिन्न व सर्वव्यापी आत्मस्वरूप समजलें व उमजलें, त्या परमश्रेष्ठ नरसिंहाला येथें नमस्कार केला आहे. पण हा नमस्कारविधि करितांनाच अशी स्पष्ट प्रतिज्ञा केली आहे कीं, या प्रकरणांत आम्हीं परमार्थतः सत्य असणारा जो अद्वैत सिद्धांत, त्याचें प्रतिपादन करणार आहों. या प्रतिपादनांत असें सिद्ध होईल कीं, ज्ञाता, ज्ञेय आणि ज्ञान हे भेद अद्वैत-सिद्धांतांत विद्यमान नसतात. अर्थातच प्रतिपक्षाचें (अद्वैतविरोधी सर्वपक्षांचें) खंडन करून अद्वैताची, सर्वभेदशून्य सिद्धांताची, स्थापना येथें होणार आहे. निर्गुणात्मक आत्मज्ञान हें साधन, ज्ञानरूप आत्मज्ञान हें साध्य आणि ज्ञानश्रेष्ठ ज्ञाता, यांची एकरूपता जेथें आहे; त्या अद्वैतरूप आचार्याला, नारायणाला स्वरूपतः नमस्कार करून अद्वैतारंभ करणें म्हणजे अद्वैतसिद्धांताची प्रतिज्ञा करणें व तिची सिद्धि स्वेतरमतांचें खंडन करून प्रतिष्ठित करणें होय. ही सांप्रदायप्रवर्तक नारायण–नमस्कृति होय.

(आचार्यांनीं पूर्वीं बदरिकाश्रमीं महातप केलें. या तपोवनाची अधिष्ठात्री देवता म्हणजे नरनारायण होत. अर्थात् आचार्यांनीं नरनारायणाची एकनिष्ठ आराधना केली व परमेश्वरप्रसन्नता संपादिली. नंतर नारायणांनीं आचार्यांस अद्वैतविद्येचा सांगोपांग उपदेश केला. असो; ही अद्वैतविद्येच्या सांप्रदायाची मूलपीठिका होय. सारांश, भगवान् नारायण हा आदिगुरु आहे, आणि म्हणून त्याला ' नमन ' करणें हें यथायोग्यच होय) ॥ १ ॥

श्लोक दुसरा.

अस्पर्शयोगो वै नाम सर्वसत्त्वसुखो हितः ।
अविवादोऽविरुद्धश्च देशितस्तं नमाम्यहम् ॥ २ ॥

अन्वय व अर्थः—सर्वसत्त्वसुखः, हितः, अविवादः, अविरुद्धः च अस्पर्शयोगः वै नाम देशितः, तं अहं नमामि (सर्व जीवांस सुख देणारा, त्यांचें परम कल्याण करणारा, ज्यांत वादविवादाचें कारण उरत

नाहीं, जो कोणत्याही मताचा विरोध करित नाहीं, तो अस्पर्शयोग ज्याच्या साहाय्यानें समजतो, त्या शास्त्राला मी नमस्कार करितों)

सारांश अद्वैतप्रतिपादक शास्त्राला येथें नमस्कार केला आहे ॥ २ ॥

अधुनाऽद्वैतदर्शनयोगस्य नमस्कारस्तत्स्तुतये । स्पर्शनं स्पर्शः संबन्धो न विद्यते यस्य योगस्य केनचित्कदाचिदपि सोऽस्पर्शयोगो ब्रह्मस्वभाव एव, वै नामेति ब्रह्मविदामस्पर्शयोग इत्येवं प्रसिद्ध इत्यर्थः । स च सर्वसत्त्वसुखो भवति । कश्चिदत्यन्तसुखसाधन-विशिष्टोऽपि दुःखरूपः, यथा तपः । अयं तु न तथा । किं तर्हि सर्वसत्त्वानां सुखः । तथेह भवति कश्चिद्विषयोपभोगः सुखो न हितः । अयं तु सुखो हितश्च । नित्यमप्रचलितस्वभावत्वात् । किं चाविवादो विरुद्धवदनं विवादः पक्षप्रतिपक्षग्रहेण यस्मिन्न विद्यते सोऽविवादः । कस्मात् । यतोऽविरुद्धश्च य ईदृशो योगो देशित उपदिष्टः शास्त्रेण तं नमाम्यहं प्रणमामीत्यर्थः ॥ २ ॥

सिद्धान्ती—आतां म्हणजे आचार्यश्रेष्ठ नारायणाला व गुरुपरंपरेला नमस्कार केल्यानंतर अस्पर्शयोगाला, अद्वैतसिद्धांत-नामक योगाला, अथवा हा योग सांगणाऱ्या शास्त्राला, या श्लोकांत नमस्कार केला आहे. हा नमस्कार अद्वैतदर्शनाची स्तुति करावी व येणेंप्रमाणें सर्व मुमुक्षूंचें लक्ष तिकडे ओढावें, एतदर्थ आहे, हें सांगावयास नको. पहा, आचार्य कशी स्तुति करितात ती ! ज्याचा केव्हांही कोणत्याही वस्तशीं संबंध होत नाहीं, तो अस्पर्शयोग होय.

शिष्य—भगवन्! याग म्हणजे दोन वस्तूंचा संबंध. मग येथें संबंधशून्याला 'योग' असें कसें म्हटलें?

सिद्धान्ती—अरे! ब्रह्मवस्तु एकच आहेना? या वस्तूचा दुसऱ्या कोणत्या वस्तूशीं योग म्हणजे संबंध होणार? दुसरी वस्तूच नाहीं, तेव्हां योग नाहीं. तथापि एक-स्वरूपी असणारें आत्मत्व (प्रत्यगात्मा व परमात्मा यांचें स्वरूप) भ्रांतीनें भिन्न दिसतें, तें भिन्न नाहीं, उभयतां एकच आहेत म्हणून अभिन्न आत्म्यांचा 'योग' आहे, असें सांगणारें जें योगशास्त्र तें अस्पर्शयोग-दर्शन होय. अस्पर्शत्व हा ब्रह्मस्वभावच आहे आणि हा स्वभाव सर्व ब्रह्मवेत्त्या सत्पुरुषांस विदित आहे, म्हणून 'वै' 'नाम' हीं प्रसिद्धिद्योतक अव्ययें येथें अवतीर्ण केलीं आहेत. असो; हा अस्पर्शयोग-ब्रह्मस्व-भाव-प्राणिजातीला सुख देणारा आहे.

शिष्य—पण तपादि कित्येक साधनें परिणामीं सुखकर होत असलीं तथापि तीं आरंभीं दुःखदायकच असतात; तेव्हां, आपलें आत्मज्ञान किंवा अस्पर्शयोग त्यासारखाच असेल तर त्याची किंमत बेताबाताचीच ?

सिद्धांती—नाहीं, नाहीं, हा सर्वकाळीं सर्व प्राण्यांस सुख देणारा योग आहे. त्याचप्रमाणें संसारांतील विषयोपभोग कांहीं वेळ, कदाचित् आयुष्यभर, सुख देतील, पण ते खरे कल्याण करणारे नव्हेत; त्याप्रमाणेंही हा अस्पर्शयोग नाहीं. तर सुख देणारा हा योग जीवाचें परम कल्याण करणारा आहे. कारण उघड आहे कीं, हा नित्य असून पुनः निर्विकार आहे. याचें स्वरूपांतर केव्हांही होत नाहीं. आत्मा आणि परमात्मा हे दोन्ही नित्य असून स्वरूपांतर करणारे नाहींत म्हणून, आत्म्याचा व परमात्म्याचा तादात्म्ययोग सुखकर व हितकर असतो. तसेंच, येथें विवादाला अवकाश नसतो. पक्ष–प्रतिपक्ष (वादी–प्रतिवादी) उत्पन्न होऊन जसा कोणत्याही आत्मेतरमतांत विवाद चालतो, तसा येथें चालत नाहीं. कारण येथें 'जीवात्मा व परमात्मा एकच स्वरूपी आहेत.' हा सिद्धांत आहे. पुनः, आत्मप्रकाश आणि ब्रह्मस्वभाव यांत विरोध उत्पन्न होणें केव्हांही शक्य नाहीं, हें एक; आणि 'मला आत्मप्रकाश नाहीं, माझी जाणीव मला नाहीं' असें कोणीही म्हणणें शक्यही नाहीं. याप्रमाणें सुखकर, हितकर, निर्विवाद व सर्वसंमत जो एकरस अस्पर्शयोग आहे, त्याचा ज्या शास्त्रानें उपदेश करण्याचें व्रत अंगीकारलें आहे, त्या सर्ववंद्य व आत्मसाधक शास्त्रालाही मी नमस्कार करितों ॥ २ ॥

श्लोक तिसरा.

भूतस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः केचिदेव हि ।
अभूतस्यापरे धीरा विवदन्तः परस्परम् ॥ ३ ॥

अन्वय व अर्थः—केचित् एव हि वादिनः भूतस्य जातिं इच्छन्ति (कारण कांहीं द्वैतवादी म्हणतात कीं, नित्य असणाऱ्या भूतवस्तूंस जन्म प्राप्त होतो !) **अपरे धीराः अभूतस्य** (कांहीं द्वैतवादी हें असत् म्हणजे नसणाऱ्या वस्तूंचा उद्भव होतो, असें म्हणतात !)—आणि याप्रमाणें—**परस्परं विवदन्तः** (परस्परांमध्यें वादप्रतिवाद करीत राहतात) ॥ ३ ॥

कथं द्वैतिनः परस्परं विरुध्यन्त इति । उच्यते । भूतस्य विद्यमानस्य वस्तुनो जातिमुत्पत्तिमिच्छन्ति वादिनः केचिदेव हि सांख्या

न सर्व एव द्वैतिनः। यस्मादभूतस्याविद्यमानस्यापरे वैशेषिका नैयायिकाश्च धीरा धीमन्तः प्राज्ञाभिमानिन इत्यर्थः। विवदन्तो विरुद्धं वदन्तो ह्यन्योन्यमिच्छन्ति जेतुमित्यभिप्रायः ॥ ३ ॥

सिद्धान्ती—द्वैतमत-मतांतरांत वादविवाद कसा उत्पन्न होतो, तें या श्लोकांत सांगितलें आहे. पहा, द्वैतवाद्यांपैकीं सांख्यमताचा पुरस्कार करणारे कित्येक मताभिमानी पंडित प्रतिपादितात कीं, ज्या वस्तु विद्यमान आहेत, त्या उत्पन्न झाल्या असल्याच पाहिजेत. सगळेच द्वैती हें मत अंगीकृत करिते, तर वादविवाद उत्पन्न झाला नसता; पण तसें आहे, कोठें ? पहा कीं, बुद्धीचे अभिमानी द्वैतवादी नैयायिक व वैशेषिक महापंडित म्हणतात कीं, जें विद्यमान नसतें, अभूत असतें, तें उत्पन्न होतें ! सारांश, पूर्वीं **असतें**, तेंच उत्पन्न होतें; असें सांख्यवादी म्हणतात व पूर्वीं **नसतें** तें उत्पन्न होतें, असें नैयायिक म्हणतात. सांख्यांस सद्वादी व नैयायिकांस 'असद्वादी' हीं नांवें, अथवा ह्या पदव्या आहेत. असो; याप्रमाणें विरोधात्मक मतें प्रतिपादन करून एकमेकांचा परिभव करण्यासाठीं ह्या सांख्यतार्किकांचे प्रयत्न अखंड चालू असतात.

शिष्य—भगवन् ! मला हें नीटसें समजलें नाहीं. नसलेल्या वस्तु उत्पन्न होतांना तर मी नित्य पाहतों !

सिद्धान्ती—थांब, पुढची कारिका पाहिलीस म्हणजे तुझ्या शंकेचें आपोआप समाधान होईल ॥ ३ ॥

श्लोक चवथा.

भूतं न जायते किंचिदभूतं नैव जायते ।
विवदन्तोऽद्वया ह्येवमजातिं ख्यापयन्ति ते ॥ ४ ॥

अन्वय व अर्थः—किंचित् भूतं न जायते (जी जी म्हणून वस्तु आहे, ती केव्हांही जन्माला येत नाहीं) **अभूतं न एव जायते** (जी वस्तु नाहीं, ती उत्पन्न होणें शक्यच नाहीं) **विवदन्तः ते अद्वयाः** (वादप्रतिवाद करणारे हे पंडित खरोखर अद्वैतवादीच होतात) **हि एवं अजातिं ख्यापयन्ति** (कारण या त्यांच्या वादप्रतिवादानें ते लोक 'अजातिवादाचा' म्हणजे कांहीं उत्पन्न झालें नाहीं व होत नाहीं या मताचा परिपोष करितात) ॥ ४ ॥

तैरेवं विरुद्धवदनेनान्योन्यपक्षप्रतिषेधं कुर्वद्भिः किं ख्यापितं भवतीति। उच्यते। भूतं विद्यमानं वस्तु न जायते किंचिद्विद्यमानत्वादेवाऽऽत्मवदित्येवं वदन्नसद्वादी सांख्यपक्षं प्रतिषेधति सज्जन्म। तथाऽभूतमविद्यमानमविद्यमानत्वान्नैव जायते शशविषाणवदित्येवं वदन्सांख्योऽप्यसद्वादिपक्षमसज्जन्म प्रतिषेधति। विवदन्तो विरुद्धं वदन्तोऽद्वया द्वैतिनोऽप्यंतेऽन्योन्यस्य पक्षौ सदसतोर्जन्मनी प्रतिषेधन्तोऽजातिमनुत्पत्तिमर्थात्ख्यापयान्ति प्रकाशयन्ति ते ॥४॥

सिद्धान्ती--बाळा! याप्रमाणें एकमेकांच्या विरुद्ध मतें प्रतिपादून व तद्वारा दुसऱ्याचें-आपल्या प्रतिपक्ष्याचें-मत निषेधून हे वादीप्रतिवादी काय सिद्ध करितात, तें पहाः-द्वैतवादी तर्कपंडित म्हणतो कीं, आत्मा ही जशी भूतवस्तु नित्य विद्यमान असल्यामुळें तिला जन्मादि विकार नसतात, निदान जन्मविकार नसतो, त्याप्रमाणें जी कोणती वस्तु **अस्तित्वांत असते,** तिला **जन्म येणें केव्हांही शक्य नाहीं.**' सारांश असद्वादी जो तार्किक तो सांख्यांनीं प्रतिपादिलेल्या सद्वस्तूच्या जन्माचा शास्त्रशुद्ध प्रतिषेध करितो. '**सताला जन्म नाहीं**' असें त्याचें म्हणणें आहे. इकडे सद्वादी सांख्यपुरस्कर्ता प्रमाणतः असें सिद्ध करितो कीं, जी वस्तु '**अभूत' अविद्यमान** आहे, ती अविद्यमानच म्हणून तिचा म्हणजे **असद्वस्तूचा जन्म होणें शक्य नाहीं.** 'शशशृंगाची (सशाच्या शिंगाची) उत्पत्ति कधीं कोणीं ऐकिली आहे काय? अर्थात् याप्रमाणें सद्वादी सांख्यही असद्वादी तार्किकाच्या असद्वस्तूचा जन्म प्रतिषिद्ध करितो. म्हणजे '**असताला जन्म नाहीं**' असें तो सिद्ध करितो. '**सताला जन्म नाहीं**' असें सांख्यप्रतिपक्षी नैयायिक सिद्ध करितो व '**असताला जन्म नाहीं**' असें नैयायिकप्रतिवादी सांख्य प्रमाणतः प्रतिपादितो. आणि गम्मत अशी होते कीं, हे परस्परांचा विरोध करणारे पंडित द्वैती असूनही अद्वैताचा पक्ष तात्पर्यतः स्वीकारतात. सताच्या जन्माचा सिद्धांत खोडणारा नैयायिक 'सताला जन्म नाहीं' हें अद्वैती तत्त्व सिद्ध करितो व 'असताला जन्म नाहीं' हें अद्वैती मत स्थापणारा सांख्य नैयायिक मत निरस्त करितो. याप्रमाणें सताला जन्म नाहीं व असताला जन्म नाहीं असें उभयतांच्या मुखानें झालें. सत् व असत्, यांव्यतिरिक्त वस्तु नाहीं. तेव्हां अर्थात् '**अजाति** (अनुत्पत्ति) **आहे, उत्पत्ति नाहीं,** हें अद्वैती मत या उभयतांच्या भांडणांत सहजगत्या सिद्ध झालें! समजलें? उभयतांनींही 'अजातिवाद' प्रकट केला!

शिष्य०--म्हणजे 'उत्पन्न झालें' असें आम्हांस दिसतें, हा सर्व भास आहे म्हणावयाचा!

सिद्धान्ती—तूंच पहा कीं, ज्याला 'आहे' हें त्रिकालातीत विशेषण असतें, तें कालत्रयांतही **उत्पन्न व्हावयाचें नाहीं.** जें 'आहे' तें उत्पन्न काय व्हावयाचें? 'उत्पन्न झालें' असें म्हटलें कीं, 'पूर्वी नव्हतें' असें होणार. हें 'आहे' च्या सर्वतोपरि विरुद्ध आहे. आतां '**जें नाहीं' तें 'आहे' कसें होणार?** एवंच 'उत्पन्न होतें,' 'नष्ट होतें' असें दिसतें हा परमार्थदृष्टीनें आभास आहे. शिवाय व्यावहारिकदृष्टीनेंही याची उपपत्ति लागत नाहीं. असो; सध्यां इतकें पुरे ॥४॥

श्लोक पांचवा.

ख्याप्यमानामजातिं तैरनुमोदामहे वयम् ।
विवदामो न तैः सार्धमविवादं निबोधत ॥ ५ ॥

अन्वय व अर्थः—तैः ख्याप्यमानां अजातिं वयं अनुमोदामहे (या उभयतांनीं सिद्ध केलेल्या 'अजाति' सिद्धांताला आम्ही अनुमोदन देतों) **तैः सार्धं न विवदामः** (त्यांच्यांशीं वादविवादाचें प्रयोजनच आम्हांस असत नाहीं)—म्हणून अद्वैतपक्ष हा—**अविवादं निबोधत्** (निर्विवाद आहे, असें जाणा) ॥ ५ ॥

तैरेवं ख्याप्यमानामजातिमेवमास्त्वित्यनुमोदामहे केवलं, न तैः सार्धं विवदामः पक्षप्रतिपक्षग्रहणेन । यथा तेऽन्योन्यमित्यभिप्रायः । अतस्तमविवादं विवादरहितं परमार्थदर्शनमनुज्ञातमस्माभिर्निबोधत हे शिष्याः ॥५॥

सिद्धांती—याप्रमाणें 'बरें आहे' 'तथास्तु' असें मात्र म्हणून ह्या परस्पर विरोधी पक्षांनीं प्रतिस्थापित केलेला 'अजातिवाद' तेवढा आम्ही स्वीकृत करितों; पण पक्षप्रतिपक्षाचा आग्रह धरून आम्ही त्यांच्यांशीं भांडत बसत नाहीं. ते जसा परस्परांत वितंडवाद घालीत बसतात, तसा वाद आम्ही केव्हांही करीत नाहीं. तात्पर्य, जेथें विवादाला अवसरच नाहीं, असा जो 'अजातिवाद' किंवा जें परमार्थदर्शन, त्याचा आम्ही स्वीकार करितों. सारांश, उभयतांच्या वादांत जें सत्य निष्पन्न होतें, तें 'उत्तम आहे' असें आम्ही म्हणतों. सारांश, हे शिष्यहो! पक्षप्रतिपक्षांनीं सहजगत्या सिद्ध केलेला अजातिवाद हा स्वभावतःच 'अविवादवस्तु' आहे, असें आम्हांस विदित असतें, म्हणून अद्वैतविरोधकांच्या मुखानें प्राप्त झालेली ही संमति 'ठीक आहे' असें म्हणून आम्ही स्वीकृत करितों, समजलां! ॥ ५ ॥

श्लोक सहावा.

अजातस्यैव धर्मस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः।
अजातो ह्यमृतो धर्मो मर्त्यतां कथमेष्यति ॥ ६ ॥

अन्वय व अर्थः—वादिनः अजातस्य एव धर्मस्य जातिं इच्छन्ति (अजात जो धर्म [वस्तु] तो उत्पन्न होतो, असें कांहीं वादी म्हणतात] **अजातः हि अमृतः धर्मः** [जें वस्तुतः अजात आहे, त्याचा स्वभाव अमृत असतो] **मर्त्यतां कथं एष्यति** [ह्याला मर्त्य अवस्था कशी प्राप्त होणार ?]

सारांश, जें जात (उत्पन्न झालें) आहे, त्याला जन्म आहे, असें म्हणणें हें साखरेला शर्करात्व प्राप्त झालें, हें म्हणण्यासारखें, अनर्थवाचक आहे. हें ध्यानांत ठेवून सद्वादी सांख्य व असद्वादी नैयायिक म्हणतात कीं, जन्म येतो, तो अजातधर्माला येतो. पण हेंही म्हणणें ठीक नाहीं. कारण जें वस्तुतः अजात असतें, तें अमर असतें. मग जे स्वभावतः अमर, तें मरणार कसें ? मरत नाहीं तर त्याला जन्म नाहीं, तात्पर्य, अजाताला जन्म नाहीं ॥ ६ ॥

सदसद्वादिनः सर्वेऽपीति। पुरस्तात्कृतभाष्यः श्लोकः ॥ ६ ॥

सिद्धान्ती०—येथें वादी म्हणजे सर्व सद्वादी सांख्य व असद्वादी नैयायिक होत. असो; या श्लोकाचें विवरण मागें (प्रकरण ३ श्लोक २० पहा.) केलें आहे ॥६॥

श्लोक सातवा व आठवा.

न भवत्यमृतं मर्त्यं न मर्त्यममृतं तथा।
प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति ॥ ७ ॥
स्वभावेनामृतो यस्य धर्मो गच्छति मर्त्यताम्।
कृतकेनामृतस्तस्य कथं स्थास्यति निश्चलः ॥ ८ ॥

अन्वय व अर्थः—अमृतं मर्त्यं न भवति (जी वस्तु अमर आहे, ती केव्हांही मर्त्य होत नाहीं) **तथा न मर्त्यं अमृतं** (त्याचप्रमाणें मर्त्य वस्तु अमर होत नाहीं) **प्रकृतेः अन्यथाभावः न कथंचित् भविष्यति** (प्रकृतीचें जें नित्यस्वरूप आहे, तें केव्हांही अन्यस्वरूपी होत नाहीं)

सारांश, नैसर्गिक धर्माचें रूपांतर केव्हांही होणें शक्य नाहीं ॥ ७ ॥

अन्वय व अर्थः—स्वभावेन यस्य अमृतः धर्मः मर्त्यतां गच्छति (ज्या पक्षामध्यें स्वभावतः अमृत असणारा गुणधर्म मर्त्यत्वाप्रत प्राप्त होतो) **तस्य कृतकेन अमृतः कथं निश्चलः स्थास्यते** (त्या पक्षाला हें तरी कसें संमत होतें कीं, जीवकृतीनें केलेलें अमरत्व त्रिकालाबाधित राहील ?)

सारांश, स्वयंभूपणानें अमर असलेलें ब्रह्म जर मर्त्यअवस्थेप्रत प्राप्त होतें, असें परिणामवादाला वाटतें, तर जें मर्त्य केवळ जीवकृतीनें अमर झालें, तें तरी सर्वकाळ अमर राहील, अशी काय शाश्वती आहे ? स्वभावतः उष्ण असणारा अग्नि जर स्वरूपतः शीत होतो, असें मानावयाचें, तर तापविलेली लोहशलाका नित्य तप्तावस्थेमध्यें राहील, असें मानण्याला काय आधार आहे ? तात्पर्य, निर्विकारी ब्रह्म विकारवश होऊन मर्त्यसृष्टीमध्यें परिणत होतें, असें मानणाऱ्या पक्षानें विकारी व प्रतिक्षणीं स्वरूपांतर करणारी सृष्टि व तद्गत चराचर पदार्थ व विशेषतः जीव आपआपले स्वभाव सोडून देऊन, उसने घेतलेले धर्म नित्य कायम ठेवतील, असें मानणें योग्य नाहीं. पूर्वी नसलेलें व तपादिकांनीं आलेलें अमृतत्व टिकावयाचें नाहीं ॥ ८ ॥

उक्तार्थानां श्लोकानामिहोपन्यासः परवादिपक्षाणामन्योन्यविरोधख्यापितानुमोदनप्रदर्शनार्थः ॥ ७ ॥ ८ ॥

सिद्धान्ती—या श्लोकांत परिणामवादाचा अवतार करून त्याचें जें खंडन आरंभवादी करितात, त्याचा अनुवाद केला आहे. निर्विकार व अजरामर ब्रह्म या दृश्यसृष्टीमध्यें परिणत होतें, दुधाचें दहीं होतें, तसें ब्रह्माचें स्वरूपांतर सृष्टीमध्यें होतें, असें परिणामवादाचें प्रतिपादन करणारे द्वैती ब्रह्मवादी म्हणतात. तसेंच, प्रलयकालीं सर्व मर्त्यसृष्टि परमात्मस्वरूपी होते, असें या पंडितांचें म्हणणें आहे. या म्हणण्याचें खंडन या श्लोकांत आहे, निसर्गाच्या राज्यांत, अमरब्रह्म मर्त्य होणें शक्य नाहीं किंवा मर्त्य पदार्थ अमर होणेंही शक्य नाहीं; असा हा आरंभवादीकृत खंडनविधि आहे आणि हा विधि अद्वैताला इष्ट आहे. असो.

यावर भाष्य लिहितांना श्रीशंकराचार्य म्हणतात, यामागें अवतीर्ण झालेल्या (प्रश्न. ३ श्लो. ११ पहा) श्लोकाचा अर्थ त्याच वेळीं केला आहे. येथें या श्लोकांचा जो उपन्यास केला आहे, तो केवळ अद्वैतविरोधी पक्ष एकमेकांच्या मतांचें जें शास्त्रशुद्ध खंडन करितात, तें खंडन मात्र अद्वैतपक्षाला मान्य आहे; इतकें दाखविण्यासाठीं केला आहे. अर्थात् परिणामवाद युक्तीनें सिद्ध होत नाहीं, म्हणून तो असत् आहे, हें मत अद्वैतसिद्धांताला मान्यच आहे ॥ ७ ॥

सिद्धान्ती—या श्लोकावरील भाष्याचा तात्पर्यार्थ पूर्वगत श्लोकभाष्यांत आला आहे, म्हणून आचार्यांनीं स्वतंत्र भाष्य लिहिलें नाहीं. सारांश, कृतज्ञपुत्र पितृद्रोह

करील, असें मानणाऱ्या लोकांना कृतघ्न पुत्र पितृनिष्ठ राहील हेंसुद्धां मानितां यावयाचें नाहीं, त्याप्रमाणें अमर ब्रह्माला मर्त्यधर्म देणाऱ्या पक्षालासुद्धां मर्त्यास अमृतत्व देतां येणार नाहीं ॥ ८ ॥

श्लोक नववा.

सांसिद्धिकी स्वाभाविकी सहजा अकृता च या ।
प्रकृतिः सेति विज्ञेया स्वभावं न जहाति या ॥ ९ ॥

अन्वय व अर्थः—या सांसिद्धिकी, स्वाभाविकी, सहजा, अकृता च (जी योगसिद्धीनें प्राप्त झाली आहे, जी स्वभावसिद्ध असून सहज आणि नित्यसिद्ध आहे) **या स्वभावं न जहाति** (व जी आपला स्वभाव केव्हांही सोडीत नाहीं) **सा प्रकृतिः इति विज्ञेया** (ती प्रकृति होय असें समजावें) ॥ ९ ॥

यस्माल्लौकिक्यपि प्रकृतिर्न विपर्येति काऽसावित्याह—सम्यक्सिद्धिः संसिद्धिस्तत्र भवा सांसिद्धिकी यथा योगिनां सिद्धानामणिमाद्यैश्वर्यप्राप्तिः प्रकृतिः सा भूतभविष्यत्कालयोरपि योगिनां न विपर्येति । तथैव सा । तथा स्वाभाविकी द्रव्यस्वभावत एव यथाऽग्न्यादीनामुष्णप्रकाशादिलक्षणा, साऽपि न कालान्तरे व्यभिचरति देशान्तरे वा, तथा सहजाऽऽत्मना सहैव जाता यथा पक्ष्यादीनामाकाशगमनादिलक्षणा । अन्याऽपि या काचिदकृता केनचिन्न कृता यथाऽपां निम्नदेशगमनादिलक्षणा । अन्याऽपि या काचित्स्वभावं न जहाति सा सर्वा प्रकृतिरिति विज्ञेया लोके । मिथ्याकल्पितेषु लौकिकेष्वपि वस्तुषु प्रकृतिर्नान्यथा भवति किमुताजस्वभावेषु परमार्थवस्तुष्वमृतत्वलक्षणा प्रकृतिर्नान्यथा भवतीत्यभिप्रायः ॥ ९ ॥

सिद्धांती—या श्लोकांत 'प्रकृति' शब्दाचा अर्थ सांगितला आहे. आचार्य म्हणतातः ज्याअर्थी लौकिकी म्हणजे आपल्यास व्यवहारांत दिसणारे पदार्थ आपला स्वभावसिद्ध धर्म सोडीत नाहींत—...

पूर्वपक्षी—पण योगसिद्धि प्राप्त करून घेऊन तरी अनेक स्वरूपांतरें करितां येतात.

सिद्धांती—येतात, हें खरें. पण त्याला संसिद्धि प्राप्त झाली पाहिजे, म्हणजे उत्तम प्रकारची सिद्धि हस्तगत झाली पाहिजे. अत्यंत एकनिष्ठेनें योगाचा अभ्यास केल्यानंतर

'अणिमा (अतिशय लहान होणें)' इत्यादि ऐश्वर्यें प्राप्त होतात. ही संस्कारसिद्धीची प्राप्ति म्हणजे संसिद्धि होय आणि या प्रकारें प्राप्त झालेलें रूप तें सांसिद्धिक होय. योग्यांस ऐश्वर्यसिद्धि झाली तर योग्याच्या ऐश्वर्यानें जी प्रकृति (सामर्थ्य) प्राप्त होते, ती प्रकृति त्या योग्यांस सोडून केव्हांही जात नाहीं. भूतकाल असो, भविष्यकाल असो, ती प्रकृति योग्याजवळ असावयाची. याप्रमाणें योगादि मार्गानें प्राप्त झालेली सिद्धि जर विपरीत स्वभाव धारण करित नाहीं, तर द्रव्याच्या स्वभावानें जी प्रकृति सिद्ध झाली असते, ती कोणत्याही काळीं व कोणत्याही स्थळीं आपला स्वभाव सोडून जात नाहीं, हें सांगावयास हवें काय ? परिसाच्या संगतीनें लोहाला प्राप्त झालेलें सुवर्णत्व पुनः केव्हांही नष्ट होत नाहीं, हा जर सांसिद्धिक प्रकृतीचा स्वभाव असतो, तर अग्न्यादिकांचे उष्णतादि स्वभावसिद्ध धर्म केव्हांही रूपांतर पावत नाहींत, हें सिद्ध करण्याचें कारणच नाहीं. याचप्रमाणें पक्ष्यादिकांच्या जीवात्म्याबरोबरच जें उदयास आलें, तेंहि आकाशादिकांत भ्रमणादिकाचें सामर्थ्य देणारा धर्म–सहज धर्म–म्हणजे प्रकृति होय. हिचेंहि केव्हांच रूपांतर होत नाहीं. तसेंच, उताराच्या मार्गानें जाणें हा जो जलादिकाचा स्वयंभू धर्म, तीही स्वरूपांतर न करणारी प्रकृति होय. एवंच जो जो धर्म आपल्या स्वभावाचा परित्याग केव्हांही करीत नाहीं, तो प्रकृतिधर्म होय. सांसिद्धिक, स्वभाविक, सहज व अकृत असा जो जो धर्म तो प्रकृत्यात्मक होय. याचें स्वरूपांतर होत नाहीं. हे सर्व व्यावहारिक दृष्टांत झाले. शिवाय जें केव्हांही स्वभावधर्म सोडीत नाहीं, तें प्रकृतिगत समजावें. समजलें ? आतां या दृश्यजगांतील मिथ्या असलेल्या, मनो–निर्मित असलेल्या व्यावहारिक पदार्थांची प्रकृति जर स्वभावविरुद्ध होत नाहीं, तर ज्यांचा स्वभावच अज आहे. जे अनादि व अनंत आहेत, जे पारमार्थिक सत्पदार्थ असतात, त्यांतील अमृत्वधर्म केव्हांही विपरीतत्वाचा स्वीकार करणार नाहींत, हें अगदीं उघड झालें. कल्पिलेले पदार्थ जर आपला प्रकृति–स्वभाव सोडित नाहींत, तर निर्विकारी पदार्थ स्वभावाचा त्याग करतील, असें कसें म्हणतां येईल ?

शिष्य—तात्पर्य, प्रकृतीचें स्वरूपांतर केव्हांही होत नाहीं.

सिद्धान्ती—म्हणजे पदार्थांचे जे स्वाभाविक नित्य गुणधर्म आहेत, ते त्या त्या पदार्थांस सोडून केव्हांही जात नाहींत ॥ ९ ॥

श्लोक दहावा.

जरामरणनिर्मुक्ताः सर्वे धर्माः स्वभावतः ।
जरामरणमिच्छन्तश्च्यवन्ते तन्मनीषया ॥ १० ॥

अन्वय व अर्थः—सर्वे धर्माः स्वभावतः जरामरणानिर्मुक्ताः (स्वभावतः पाहिलें असतां सर्व धर्म म्हणजे सर्व जीवात्मे जरा, मरण, इत्यादि विकारांपासून मुक्त आहेत) **जरामरणं इच्छन्तः ते तन्मनीषया च्यवन्ते** (पण भ्रांतीनें जर ते जरामरणादिकांची भीति धारण करूं लागले, तर त्या भ्रांतिवत् चिंतनानें त्या स्वभावापासून ते चळतात, म्हणजे त्यांस व्यावहारिक जरामरणादि विकार प्राप्त होतात.–हीही भ्रांतिच होय) ॥ १० ॥

किं विषया पुनः सा प्रकृतिर्यस्या अन्यथाभावो वादिभिः कल्प्यते कल्पनायां वा को दोष इत्याह—जरामरणनिर्मुक्ताः । जरामरणादिसर्वविक्रियावर्जिता इत्यर्थः । के । सर्वे धर्माः सर्व आत्मान इत्येतत्स्वभावतः प्रकृतितः । एवंस्वभावाः सन्तो धर्मा जरामरणमिच्छन्त इच्छन्त इवेच्छंतो रज्ज्वामिव सर्पमात्मनि कल्पयन्तश्च्यवन्ते स्वभावतश्चलन्तीत्यर्थः । तन्मनीषया जन्ममरणचिन्तया तद्भावभावितत्वदोषेणेत्यर्थः ॥ १० ॥

शिष्य—आतां, अद्वैतप्रतिपक्षी जे वादी आहेत; ते ज्या प्रकृतीचें विपरीत स्वरूपांतर होतें असें समजतात; त्या प्रकृतीचा विषय तरी काय? व अशी विपरीत कल्पना केली, तर कोणता दोष उत्पन्न होतो, हें आपण सांगाल काय?

सिद्धान्ती—अरे! ज्या प्रकृतिस्वरूपाविषयीं ह्या लोकांस भ्रांति होते, तें स्वरूप म्हणजे जरामरणादिनिर्मुक्त धर्म म्हणजे सर्व जीवात्मे होत. जरा म्हणजे वृद्धत्व आणि मरण म्हणजे आत्यंतिक नाश. तेव्हां सर्व विकारांपासून मुक्त असलेले जे जीवात्मे ते स्वभावतःच जरामरणादि विकारांनीं वर्जित असतात. जीवात्म्याला जरामरणादि विकारांची बाधा होणें शक्य नाहीं, असें असूनही सर्व द्वैतवादी आपण जरामरणवंत जणुं कांहीं आहों, असा भ्रांतीनें समज करून घेतात आणि रज्जूला सर्प मानणारा मनुष्य जसा रज्जु पाहून भयकंपित होतो, तसे हे पंडित आपण मरणवश आहों असें कल्पून तद्विषयक चिंतन करितात आणि जीवात्म्याचा जो अजरामर स्वभाव त्यापासून भ्रष्ट होतात व जन्ममरणाच्या चक्रांत सांपडतात. ज्या विषयाचें आपण दृढ, एकाग्र व एकनिष्ठ चिंतन करितों, तो विषय आपण होऊन बसतों. असा सिद्धांत आहे. एवंच आत्मा अजरामर असूनही तो तसा नाहीं, असें भ्रांतीनें समजणारे लोक जरामरणाच्या चक्रांत सांपडतात, अर्थात् त्यांचें स्वरूपांतर होतें.

पूर्वपक्षी—प्रकृतीचें स्वरूपांतर कालत्रयींही होत नाहींना?

सिद्धान्ती—नाहीं, केव्हांही होत नाहीं. या भ्रांतिस्थ पुरुषांचे आत्मे वृद्ध होत नाहींत व मरतही नाहींत, पण स्वरूपांतर होणारे देह प्राप्त होऊन ते वृद्ध होतात व नष्ट होतात. पण या बिचाऱ्यांस मात्र **आपण वृद्ध झालों, आपण मरणार,** असें वाटत राहणार व नित्य दुःख होणार ! हाच दोष होय ॥ १० ॥

श्लोक अकरावा.

कारणं यस्य वै कार्यं कारणं तस्य जायते ।
जायमानं कथमजं भिन्नं नित्यं कथं च तत् ॥ ११ ॥

अन्वय व अर्थः—यस्य कारणं कार्यं, तस्य कारणं जायते (जो पक्ष म्हणतो कीं कारण हेंच कार्य होतें, त्यानें असें म्हटल्यासारखें होतें कीं कारणच जन्म पावतें !) **जायमानं अजं कथं** (उत्पन्न होणारें अजन्मी कसें ?) **भिन्नं तत् कथं नित्यं** (जे भिन्न होतें, स्वरूपांतर पावतें, तें नित्य म्हणजे एकरस कसें ?) ॥ ११ ॥

कथं सज्जातिवादिभिः सांख्यैरनुपपन्नमुच्यत इत्याह वैशेषिकः । कारणं मृद्वदुपादानलक्षणं यस्य वादिनो वै कार्यं, कारणमेव कार्याकारेण परिणमते यस्य वादिन इत्यर्थः । तस्याजमेव सत्प्रधानादि कारणं महदादि कार्यरूपेण जायत इत्यर्थः । महदाद्याकारेण चेज्जायमानं प्रधानं कथमजमुच्यते तैर्विप्रतिषिद्धं चेदं जायतेऽजं चेति । नित्यं च तैरुच्यते । प्रधानं भिन्नं विदीर्णं स्फुटितमेकदेशेन सत्कथं नित्यं भवेदित्यर्थः । न हि सावयवं घटादि एकदेशस्फुटनधर्मि नित्यं दृष्टं लोक इत्यर्थः । विदीर्णं च स्यादेकदेशेनाजं नित्यं चेति । एतद्विप्रतिषिद्धं तैरभिधीयत इत्यभिप्रायः ॥ ११ ॥

सिद्धान्ती—या श्लोकांत वैशेषिक पंडितांचें म्हणणें अवतारिलें आहे व सांख्यवादी कसें न्यायभ्रष्टत्व स्वीकारतात, व्याघातात्मक कसें बोलतात, स्वसिद्धांताविरुद्ध कशीं विधानें करितात, यांचें प्रदर्शन केलें आहे. वैशेषिक म्हणतात. अहो ! सांख्य पंडितजी ! उपादानकारण हेंच कार्यामध्यें परिणत होतें, घटादिकार्यांचें उपादानकारण जें मृत्तिकादि, तेंच घटादिकारण होतें, असें आपण म्हणतां. होयना ! बरें, तुमच्या प्रक्रियेंत प्रधान हें अज असून सद्रूपी आहे. आतां, तुमचें प्रधानच महत्, अहंकार, इत्यादि रूपांनीं उत्पन्न होतें. होयना ! म्हणजे तुमच्या प्रधानाला जन्म प्राप्त होतो,

तुमचें प्रधानकारण महदादि–कार्यरूपानें उत्पन्न होतें. अर्थात् अजकारण हें कार्यरूपतः जन्म पावतें. हें जर खरें असेल तर महदादि–कार्यरूपानें उत्पन्न होणाऱ्या प्रधानाला तुम्ही 'अज (जन्म न पावणारें)' असें विशेषण देऊन विप्रतिषिद्ध (असंबद्ध) कसें बोलतां हें आतां स्पष्ट होतें. अहो, जें उत्पन्न होतें, तें अज कसें असेल? 'प्रधान नित्य आहे,' असेंही तुम्ही म्हणतां आणि तेंच नित्य म्हणजे एकरस प्रधान एकांगानें फुटून अहंकार होतें, असेंही सांगतां. एकरस वस्तु फुटेल काय? व फुटली तर ती नित्य असेल काय? नाहीं. तात्पर्य तुमचें सर्व बोलणें व्याघातात्मक आहे. फुटणारी वस्तु नित्य असत नाहीं व नित्य वस्तु फुटत नाहीं. घटादि सावयव वस्तु एकदेशानें भिन्न होणारी असते, पण तिला कधीं आपण 'नित्य' असें विशेषण देत नाहीं. किंवा ती नित्य असतही नाहीं. आणि आकाशासारखी नित्य व निरवयव वस्तु केव्हांही एकांगी नसते व फुटतही नाहीं. सारांश प्रधान अज असून उत्पन्न होतें व नित्य असून अनित्य होतें, असें म्हणणारे तुम्ही केवळ असंबद्ध प्रलाप करणारे आहां, हें स्पष्ट आहे.

('सांख्यमतानें प्रधान' हें अज असून नित्य आहे. तसेंच हें अज प्रधानच महत्, अहंकार, महाभूतें इत्यादिकांमध्यें परिणत होतें, असें ते म्हणतात. आतां जें अज आहे, तें कार्यरूपानें उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. व जें प्रधान नित्य आहे म्हणजे अंतर्बाह्य एकरूप आहे, तें फुटून एकेक अंगानें महत्, अहंकार इत्यादिरूपांचें होणेंही शक्य नाहीं. केवळ हे सांख्यांचे स्वकपोलकल्पित सिद्धांत आहेत. हे युक्तीनें, अनुभवानें किंवा श्रुतीनें सिद्ध होत नाहींत, आणि पुनः त्या सिद्धांतांतील शब्द व अर्थ परस्परविघातक आहेत, **अज उत्पन्न होतें, नित्यस्वरूपी स्वरूपांतर करितें**, असे व्याघातात्मक सिद्धांत आहेत, म्हणून हें मत त्याज्य होय, असें नैयायिकांचें म्हणणें आहे) ॥ ११ ॥

श्लोक बारावा.

कारणाद्यद्यनन्यत्वमतः कार्यमजं यदि।
जायमानाद्धि वै कार्यात्कारणं ते कथं ध्रुवम् ॥ १२ ॥

अन्वय व अर्थः—यदि कारणात् अनन्यत्वं, अतः कार्यं अजं (जर तुमच्या प्रक्रियेंत कारण आणि कार्य हीं अनन्य म्हणजे एकरूपीं आहेत, तर अर्थात् **कार्यही अज** आहे असें होतें)—**यदि–जायमानात् हि वै कार्यात्–अनन्यत्वं–ते कारणं ध्रुवं कथं**–(आणि उत्पन्न होणाऱ्या कार्याशीं जर कारणाचें अनन्यत्व आहे, तर तुमचें कारण अज तरी कसें?) ॥ १२ ॥

उक्तस्यैवार्थस्य स्पष्टीकरणार्थमाह—कारणादजात्कार्यस्य यद्यनन्यत्वमिष्टं त्वया ततः कार्यमजमिति प्राप्तम् । इदं चान्यद्विप्रतिषिद्धं कार्यमजं चेति तव । किं चान्यत्कार्यकारणयोरनन्यत्वे जायमानाद्धि वै कार्यात्कारणमनन्यन्नित्यं ध्रुवं च ते कथं भवेत् । न हि कुक्कुट्या एकदेशः पच्यत एकदेशः प्रसवाय कल्प्यते ॥ १२ ॥

सिद्धान्ती—मागच्या श्लोकांतील अर्थाची ज्यास्त फोड करण्यासाठीं पुनः वैशेषिक म्हणतोः तुमचें कारण–प्रधान–अज आहे, आणि तुम्ही म्हणतां कीं, कार्य आणि कारण एकरूपी असतात. तेव्हां हें उघड झालें कीं, तुमचें उत्पन्न होणारें कार्य–महदादि–हेंहीं **अज** असलें पाहिजे ! हा तुमचा दुसरा विप्रलाप होय. **कार्य** म्हणावयाचें व तें **अज** असें मानावयाचें ! ‘ कार्य ’ आणि ‘ अज ’ हे शब्द परस्परविरोधक आहेत. असो; आतां कार्य हें नेहमीं उत्पन्न होणारें असतें. ह्या कार्यांशीं जर तुमचें कारण अनन्य असेल तर, तें कारण म्हणजे प्रधानही जायमान (जन्मशील) झालें ! मग हें जायमान कारण–प्रधान–नित्य कसें व ध्रुव तरी कसें ? कार्य व कारण अनन्य मानणें आणि कार्य अनित्य व कारण नित्य असें म्हणणें शिष्टसंमत कसें होणार ? कोंबडीचा एक भाग भोजनासाठीं शिजवावयाचा व दुसऱ्या भागाकडून अंडीं उत्पन्न होतील अशी योजना करावयाची, हें कधीं तरी संभवतें काय ? सारांश, ही सर्व असंबद्ध प्रक्रिया आहे ॥ १२ ॥

श्लोक तेरावा.

अजाद्वै जायते यस्य दृष्टान्तस्तस्य नास्ति वै ।
जाताच्च जायमानस्य न व्यवस्था प्रसज्यते ॥ १३ ॥

अन्वय व अर्थः—यस्य अजात् वै जायते, तस्य वै दृष्टांतः नास्ति (ज्या दर्शनांत अनुत्पन्न वस्तूपासून कार्य उत्पन्न होतें, त्या दर्शनाला स्वपक्षसिद्धीप्रीत्यर्थ दृष्टांत देतां येत नाहीं) **जातात् च जायमानस्य व्यवस्था न प्रसज्यते** (आणि उत्पादित होणाऱ्या वस्तूपासून कार्य उत्पन्न होतें, असें समजल्यास कांहीं व्यवस्था लागत नाहीं; अनवस्था उत्पन्न होते)

सारांश, अजातापासून कार्य निष्पन्न झाल्याचा दाखला नाहीं, व स्वतः कार्य असणाऱ्या वस्तूपासून कार्य होतें, असें धरलें तर अनवस्थादोष होतो ॥ १३ ॥

किं चान्यदजादनुत्पन्नाद्वस्तुनो जायते यस्य वादिनः कार्यं दृष्टान्तस्तस्य नास्ति वै, दृष्टान्ताभावेऽर्थादजान्न किंचिज्जायत इति सिद्धं भवतीत्यर्थः। यदा पुनर्जाताज्जायमानस्य वस्तुनोऽभ्युपगमः, तदप्यन्यस्माज्जातात्तदप्यन्यस्मादिति न व्यवस्था प्रसज्यते। अनवस्थानं स्यादित्यर्थः ॥ १३ ॥

सिद्धांती—आणखी पहाः 'अज' प्रधानापासून महदादि कार्यें उत्पन्न होतात, असें म्हणणाऱ्या द्वैती सांख्यास आपल्या मताच्या पुष्ट्यर्थ उभयपक्षांस मान्य असणारा दृष्टांत देतां येणें शक्य नाहीं. असा दृष्टांतच ज्याअर्थीं देतां येत नाहीं, त्याअर्थीं असें म्हणावेंच लागतें, कीं 'अजा' पासून कोणत्याही कार्याची उत्पत्ति होत नाहीं. दृष्टांत नसला कीं, प्रत्यक्ष व अनुमान यांची कथाच संपली. श्रौतप्रमाण—विरोधी म्हणून उपयोगी नाहीं, हेतु व दृष्टांतही नाहींत. तात्पर्य, सांख्यविधानाव्यतिरिक्त इष्ट साधक असें प्रमाणच नाहीं. सारांश, 'अज' कारण होऊं शकत नाहीं, हें सिद्ध आहे. आतां घटकाभर असा अभ्युपगम केला, असें गृहीत घेतलें कीं, उत्पन्न होणाऱ्या प्रधानापासून सर्व सृष्टि झाली, तरीही कार्यभाग होत नाहीं. कारण तें 'जात' प्रधान दुसऱ्या जातापासून, तें तिसऱ्यापासून, असा न संपणाऱ्या माळेच्या मण्यांचा क्रम लागणार आणि व्यवस्थित विचार स्तब्ध होणार. तात्पर्य अनवस्था होणार. एवंच अजातापासून उत्पत्ति नाहीं व जातापासूनही विचारव्यवस्था नाहीं, असें सिद्ध झालें ॥ १३ ॥

श्लोक चौदावा.

हेतोरादिः फलं येषामादिर्हेतुः फलस्य च।
हेतोः फलस्य चानादिः कथं तैरुपवर्ण्यते ॥ १४ ॥

अन्वय व अर्थः—येषां हेतोः आदिः फलं (ज्या वाद्यांचें म्हणणें असतें कीं, हेतूचें कारण—आदि—फल आहे) **हेतुः फलस्य च आदिः** (आणि हेतु हा फलाचें कारण आहे) **हेतोः फलस्य च अनादिः तैः कथं उपवर्ण्यते** (त्या वाद्यांस हेतूचें व फलाचें अनादित्व एकदम बोलतां तरी कसें येतें, हरी जाणे !) ॥१४॥

"यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्" इति परमार्थतो द्वैताभावः श्रुत्योक्तस्तमाश्रित्याऽऽह—हेतोर्धर्माधर्मादेरादिः कारणं देहादिसंघातः फलं येषां वादिनाम्। तथाऽऽदिः कारणम्। हेतुर्धर्माध-

र्मादिः । फलस्य च देहादिसंघातस्य । एवं हेतुफलयोरितरेतरकार्यकारणत्वेनाऽऽदिमत्त्वं ब्रुवद्भिरेवं हेतोः फलस्य चानादित्वं कथं तैरुपवर्ण्यते विप्रतिषिद्धमित्यर्थः । न हि नित्यस्य कूटस्थस्याऽऽत्मनो हेतुफलात्मता संभवति ॥ १४ ॥

सिद्धांती—तुम्हां सर्वांस विदित आहे कीं, श्रुतीनें द्वैताचा अभाव एककंठानें सर्वत्र वर्णन केला आहे. 'जेव्हां आत्मज्ञ पुरुषाला सर्वत्र ब्रह्ममय स्थिति दिसूं–भासू लागते (सारांश, सर्व ब्रह्म आहे, असा ब्रह्मज्ञाचा जेव्हां निश्चय होतो)' इत्यादि श्रुति कंठरवानें द्वैताचा अभाव सांगतात. तो लक्षांत ठेवून कार्यकारणात्मक (कार्य असूनही आपणच कारण असणाऱ्या) द्वैताचें अनिर्वचनीयत्व श्रीमद्गौडपादाचार्य प्रकटितात ! पहा. नित्य व सर्व वादीप्रतिवादी संमत न्यायसिद्धांत हा आहे कीं, हेतु हा फलाचें कारण असतो. धर्माधर्म, पुण्यापुण्य हा हेतु आणि देहादिसंघात हें फल असतें. आतां, फलरूप देहादिसंघात हा धर्मात्मक अथवा अधर्मात्मक कृत्यांचें–देहादि संघाताच्या हेतूचें–कारण आहे असें जे वादी म्हणतात, तेच देहादिसंघाताचें (फलाचें) कारण धर्माधर्म आहे, असेंही म्हणतात ! सारांश, हेतु हा फलाचें कारण व फल हें हेतूचें कारण (हेतूपासून फल व फलापासून हेतु) आहे, असा हेतुफलांचा अन्योन्य कार्यकारणात्मक भाव सांगून हेतु व फल हीं उभयतां सादि (आदिमंत) आहेत, असें तात्पर्यतः प्रतिपादतात, त्याच लोकांनीं हेतु व फल हीं दोन्ही अनादि आहेत, असें आपल्याच उलटच म्हणावें, हें आश्चर्य नव्हे काय ? सारांश, द्वैत हें केव्हांही विचारसंगतीला जुळण्यासारखें नाहीं. आतां, 'आत्म्याचा परिणाम हेतुफल होत हें खरें, पण उपादानरूपानें अनादि होत' असें म्हणाल, तर तेंही जुळत नाहीं. कारण नित्य व कूटस्थ जो आत्मा तो केव्हांही हेतुफलात्मक होणें शक्य नाहीं. एवंच हाही पक्ष सिद्ध होत नाहीं. सारांश, श्रुतीच्या आश्रयानें द्वैतासिद्धि होणें नाहीं.

(देहप्राप्ति कां झाली ? धर्माधर्माचरणामुळें. धर्माधर्मात्मक आचरण कां ? देहादिसंघातामुळें, अशीं अनवस्थात्मक उत्तरप्रत्युत्तरें द्वैतवाद्यांस द्यावीं लागल्यामुळें जो हेतु फलापासून–देहामुळें धर्माधर्म–उत्पन्न होतो, तोच हेतु अनादि आहे, असें त्यांस म्हणावें लागतें. काळांत उत्पन्न झालेल्या कार्यास अनादि म्हणजे कालातीत म्हणावें लागतें. फलाची हीच कथा. विचारदृष्ट्या असें केव्हांही म्हणतां यावयाचें नाहीं. म्हणून द्वैत अनिर्वचनीय आहे. बरें हेतु–फल हीं आत्म्याचा परिणाम म्हणावीं, तर आत्मा कूटस्थ व नित्य आहे, तेव्हां तसेंही म्हणतां येत नाहीं. सारांश, भ्रांतीमुळें उत्पन्न झालेल्या रज्जुसर्पाची व्यवस्था लावितां येत नाहीं, तद्वतच हा द्वैतप्रकार होय) ॥१४॥

श्लोक पंधरावा.

हेतोरादिः फलं येषामादिर्हेतुः फलस्य च।
तथा जन्म भवेत्तेषां पुत्राज्जन्म पितुर्यथा ॥ १५ ॥

अन्वय व अर्थः—पहिल्या अर्धाचा अन्वय अर्थ १४ व्या श्लोकाप्रमाणेंच आहे. असो; **यथा पुत्रात् पितुः जन्म तथा तेषां जन्म भवेत्** (पुत्रापासून पित्याचा जन्म होतो, हें म्हणणें जसें असंबद्ध, त्याचप्रमाणें हेतूपासून निर्माण झालेल्या फळापासून हेतु निर्माण होतो, हें बोलणें असंबद्ध आहे) ॥ १५ ॥

कथं तैर्विरुद्धमभ्युपगम्यत इति । उच्यते । हेतुजन्यादेव फलाद्धेतोर्जन्माभ्युपगच्छतां तेषामीदृशो विरोध उक्तो भवति यथा पुत्राज्जन्म पितुः ॥ १५ ॥

शिष्य०—पण हें द्वैतवाद्यांचें बोलणें विसंगत कसें ?

सिद्धान्ती—अरे ! ज्या बापानें पुत्राला जन्म दिला, तोच बाप आपल्या पुत्रापासून जन्म पावतो, हें गृहीत धरणें जसें विसंगत व विप्रतिषिद्ध, त्याचप्रमाणें हेतूपासून (धर्माधर्मांपासून) उत्पन्न होणारा फळरूपी देहादिसंघात हाच हेतूचें–धर्माधर्माचें–जन्मस्थान होतें, असें गृहीत करणें असंबद्ध व विप्रतिषिद्ध आहे

(कर्माप्रमाणें देह होतो व देहानुसार कर्म असतें, हा सिद्धांत युक्तीला जुळत नाहीं. कर्माचें फल जर देहादि, तर त्या फलात्मक देहादिपासून देह–हेतु जें कर्म तें कसें उत्पन्न होणार ? व्हावयाचें नाहीं. ही युक्ति नव्हे व अनुभवही नव्हे. तात्पर्य, श्रौतसिद्धांताचा आश्रय घेऊन द्वैतसिद्धांताचें प्रणयन करूं पाहणारे पंडित तर्कविरोधी चक्रांत सांपडतात आणि फसतात) ॥ १५ ॥

श्लोक सोळावा.

संभवे हेतुफलयोरेषितव्यः क्रमस्त्वया।
युगपत्संभवे यस्मादसंबन्धो विषाणवत् ॥ १६ ॥

अन्वय व अर्थः—**हेतुफलयोः संभवे त्वया क्रमः एषितव्यः** (हेतु व फल या उभयतांचाही संभव होतो, उभयतां उत्पन्न होतात,

असें म्हणशील, तर यांच्या उत्पत्तीचा क्रम तुला शोधून काढून सांगितला पाहिजे) **यस्मात्** (कारण) **युगपत्संभवे विषाणवत् असंबन्धः** (दोन्हीही एककालीं जन्मास आलीं, असें म्हणशील तर एकदम उत्पन्न होणाऱ्या वृषभशृंगांमध्यें जसा कार्यकारण संबंध नसतो, तसा येथेंही असणार नाहीं) सारांश, कार्यकारणांत काळाचा क्रम अवश्य आहे. पूर्वापर कालक्रम नसेल, तर बैलाच्या दोन्हीं शिंगांत जसा कार्यकारणसंबंध नसतो, तसा येथेंही समकालीं उत्पन्न होऊन त्यांत कार्यकारणसंबंध असणार नाहीं ॥ १६ ॥

यथोक्तो विरोधो न युक्तोऽभ्युपगन्तुमिति चेन्मन्यसे संभवे हेतुफलयोरुत्पत्तौ क्रम एषितव्यस्त्वयाऽन्वेष्टव्यो हेतुः पूर्वं पश्चात्फलं चेति । इतश्च युगपत्संभवे यस्माद्धेतुफलयोः कार्यकारणत्वेनासंबन्धः । यथा युगपत्संभवतोः सव्येतरगोविषाणयोः ॥ १६ ॥

पूर्व०—तुम्ही म्हणतां, तसा विरोध प्रतीतीला तरी येत नाहीं. झाडांपासून बीं होतें व बियांपासून झाडें होतात, हा नित्याचा अनुभव आहे. एवंच दोन्ही उत्पाद्य आहेत.

सिद्धान्ती—ठीक आहे. हेतु व फल उत्पाद्य असतील, तर त्यांच्यामध्यें कालक्रम कसा आहे, हें शोधून ठरवा आणि सांगा. हेतु हा प्रथम जन्म पावतो व त्यानंतर व त्यापासून फल निर्माण होतें, असें निश्चित सांगा. पण हें तुम्ही म्हणणार नाहीं. कारण, हेतूचा हेतु फल आहे, असें तुम्ही म्हणतां. व तें तर हेतुपूर्वी जन्मास आलें असलें पाहिजे. किंवा कार्य आधीं व कारण मागाहून असेंही म्हणा ! पण असें तुमच्या प्रक्रियेनें तुम्हांस म्हणतांच येत नाहीं.

पूर्व०—दोन्हींची उत्पत्ति एककालींच होते.

सिद्धान्ती—तसें असेल तर तेथें पौर्वापर्य नाहीं, म्हणून कार्यकारण–संबंधाचा संभव नाहीं. बैलाच्या एककालीं उत्पन्न झालेल्या डाव्या उजव्या–शिंगांत कार्यकारण-संबंध असतो काय ? नाहीं. तसा येथेंही नाहीं ॥ १६ ॥

श्लोक सतरावा.

फलादुत्पद्यमानः सन्न ते हेतुः प्रसिध्यति ।
अप्रसिद्धः कथं हेतुः फलमुत्पादयिष्यति ॥ १७ ॥

अन्वय व अर्थः—फलात् उत्पद्यमानः सन् ते हेतुः न प्रसिध्यति (फलापासून हेतु उत्पन्न होतो, असें म्हटलें तर, तुम्ही ज्याला फलाचा ' हेतु ' म्हणतां त्याची सिद्धि मुळींच होत नाहीं) **अप्रसिद्धः हेतुः कथं फलं उत्पादयिष्यति** (आणि ज्या हेतूची सिद्धि होत नाहीं, तो फल उत्पन्न करण्याला तरी कसा समर्थ होईल?) ॥ १७ ॥

कथमसंबन्ध इत्याह—जन्यात्स्वतोऽलब्धात्मकात्फलादुत्पद्यमानः सञ्शशविषाणादेरिवासतो न हेतुः प्रसिध्यति जन्म न लभते । अलब्धात्मकोऽप्रसिद्धः सञ्शशविषाणादिकल्पस्तव कथं फलमुत्पादयिष्यति । न हीतरेतरापेक्षसिद्धयोः शशविषाणकल्पयोः कार्यकारणभावेन संबन्धः क्वचिद्दृष्टः, अन्यथा वेत्यभिप्रायः ॥ १७ ॥

सिद्धान्ती—एककालीं हेतु-फलाचा संभव झाला, तर कार्यकारणसंबंध राहत नाहीं; भिन्नकालीं झाला तर तुमचा हेतु आधीं किंवा तुमचें फल आधीं असा क्रम संबंध तुम्हांस सांगतां येत नाहीं, असें मागें आपण पाहिलें आहे.

शिष्य०—मला हा संबंधाचा अभाव नीटसा समजला नाहीं.

सिद्धान्ती०—श्रौत द्वैती म्हणतात कीं, देहादिसंघातापासून म्हणजे फलापासून धर्माधर्माची, हेतूची, उत्पत्ति होते. आतां, फल म्हणजे भविष्यकालीं उत्पन्न होणारी, वर्तमानकालीं जिला अस्तित्व नाहीं, अशी असत् (असत्त्वात्मक वस्तु) होय. अशा असत्त्वात्मक वस्तूपासून व नंतरातिण्या उत्पन्न होणारा धर्माधर्मात्मक हेतु आपल्या कारणाच्या अभावीं जन्मास तरी कसा येणार ? हा अभाव म्हणजे सशाच्या शृंगाइतका असत् आहे.

शिष्य—म्हणजे फलापासून व फलानंतर जन्म पावणारा पण फलाचें कारण असणारा हेतु हा आपल्या जन्मानंतर व जन्मापासून उत्पन्न होणाऱ्या फलाच्या म्हणजे कार्याच्या आधीं जन्म पावणें अशक्य व अकल्प्य आहे. अर्थात् ज्या हेतूचा जन्म होणें शशविषाणाच्या जन्माइतकें असंभवनीय आहे. त्या अजन्य हेतूपासून फल म्हणजे कार्य तरी कसें उत्पन्न होणार ?

सिद्धान्ती—तात्पर्य, फलाच्या जन्मानंतर हेतूचा जन्म व हेतूच्या जन्मानंतर फलाचा जन्म अशा परस्परांच्या जन्मापेक्षेनें परस्परांचा शशशृंगाइतका संभवनीय जन्म, त्यांच्यामध्यें कार्यकारणत्वाचा किंवा तादितर संबंध, जुळवूं पाहणें म्हणजे वाळूचे कण रगडून तेल काढण्याइतकें समंजस आहे. ' पोहावयास आल्यानंतर पोहणारा पुरुष प्रथमतः पाण्यांत पाऊल टाकल्याशिवाय पोहण्यास समर्थ होत नाहीं, हें तुम्हांसही विदित आहे. असो; येथें कार्य-कारण-संबंध जुळत नाहीं. बरें; कार्यकारणात्मक कालसंबंध नसून हेतु व फल एकदम अस्तित्वांत येतात, असें म्हटलें तरी, एककालीं

उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंत कार्यकारण संबंध नसतो म्हणून जुळत नाहींच. म्हणून द्वैत वाद्यांची विचारसरणी कोणत्याही मार्गानें सिद्ध होत नाहीं. कार्याला जन्म देणारें कारण स्वकार्यानंतर स्वजन्म पावतें, हा अपसिद्धांत कोणाला मान्य होईल? नेहमीं कारण हें कार्याच्या पूर्वी नित्यशः व असाधारणत्वानें असलेंच पाहिजे ॥ १७ ॥

श्लोक अठरावा.

यदि हेतोः फलात्सिद्धिः फलसिद्धिश्च हेतुतः ।
कतरत्पूर्वनिष्पन्नं यस्य सिद्धिरपेक्षया ॥ १८ ॥

अन्वय व अर्थः—यदि फलात् हेतोः सिद्धिः, हेतुतः फलसिद्धिः च (फलावरून हेतूची सिद्धि व हेतूच्या साह्यानें फलसिद्धि होते, असेंच जर तुम्हांस म्हणावयाचें आहे.)—तर—**कतरत् पूर्वनिष्पन्नं, यस्य अपेक्षया सिद्धिः** (सापेक्षतेनें सिद्ध होणाऱ्या हेतुफलांपैकीं प्रथमत्व कोणास असतें, हें तरी सांगा) ॥ १८ ॥

असंबन्धतादोषेणापोदितेऽपि हेतुफलयोः कार्यकारणभावे यदि हेतुफलयोरन्योन्यसिद्धिरभ्युपगम्यत एव त्वया कतरत्पूर्वनिष्पन्नं हेतुफलयोर्यस्य पश्चाद्भाविनः सिद्धिः स्यात्पूर्वसिद्ध्यपेक्षया तद्ब्रूहीत्यर्थः ॥ १८ ॥

सिद्धान्ती—हेतुफलांमध्यें कालक्रमाचा किंवा एककालत्वाचा, असा कोणताही संबंध सिद्ध होत नाहीं, म्हणून हेतुफलांचा कार्यकारणसंबंध सिद्ध होत नाहीं, असें आम्ही प्रमाणपुरःसर पाहिलें आहे.

पूर्वपक्षी—पण हेतुफल हे अन्योन्यसिद्ध होतात. म्हणजे हेतु असला म्हणजे फलसिद्धि होते व फल असलें म्हणजे हेतुसिद्धि होते, असें आम्हीं म्हटलें तर बिघडतें काय?

सिद्धान्ती—विचारव्यवस्था लागत नाहीं, इतकेंच. तथापि तुमचें म्हणणें आम्हीं वादप्रगतीसाठीं गृहीत करितों आणि म्हणतों कीं, हेतु व फल ही अन्योन्यसिद्ध आहेत. खालीं-वर, मागें-पुढें-पूर्वी-पश्चात्, इत्यादि शब्द व अर्थ आपण व्यवहारांत उपयोजितों, तसे हेतु व फल आहेत असें तुमच्यासाठीं समजतों. आतां असें सांगा कीं, हेतुफलांपैकीं पहिल्या प्रथम कोणाचा जन्म होतो? मात्र सांगतांना विसरूं नका कीं, तुम्हीं ठरविलेल्याचा जन्म दुसऱ्याच्या दृष्टीनें सापेक्ष आहे.

पूर्वपक्षी—म्हणजे?

सिद्धान्ती—उदाहरणार्थ, हेतुफलांपैकीं हेतूची सिद्धि प्रथम होते, व हेतु फलोत्पादक आहे, असें म्हणतांना किंवा फलाची सिद्धि मागाहून होते, असें म्हणतांना फलसिद्धि झाल्याशिवाय हेतुसिद्धि होत नाहीं, व हेतुसिद्धिव्यतिरिक्त फलसिद्धि होत नाहीं, हें नीट ध्यानांत ठेवा व तुमचें म्हणणें, सापेक्षतेचें म्हणणें, तुम्हीं विसरूं नका. असो; सांगा पूर्वोत्पत्ति कोणाची ? ॥ १८ ॥

श्लोक एकोणिसावा.

अशक्तिरपरिज्ञानं क्रमकोपोऽथ वा पुनः ।
एवं हि सर्वथा बुद्धैरजातिः परिदीपिता ॥ १९ ॥

अन्वय व अर्थः—अशक्तिः अपरिज्ञानं, अथवा पुनः क्रमकोपः (सांगतां येण्याचें असामर्थ्य, पूर्व कोणतें, अपर कोणतें ह्याचें अज्ञान, कार्यकारणसंबंधांत अवश्य असणारा कालक्रमाचा व्याकोप, हे दोष तुमच्या विचारसरणींत उत्पन्न होतात) **एवं हि** (असें आहे म्हणून) **सर्वथा बुद्धैः अजातिः परिदीपिता** (बहुधा विवेकी पुरुषांनीं 'अजाति' नामक सिद्धांत प्रकाशित केला आहे.)

सारांश अजापासून सृष्टीचा जन्म होतो, असेंही सिद्ध होत नाहीं. जातापासून उत्पत्ति होते, असें म्हटलें तर पूर्व कोणतें, अपर कोणतें, हें सांगतां येत नाहीं; समजत नाहीं व कांहीं सांगितलेंच तर कालक्रमाचा व्याघात होतो; इत्यादि दोषामुळें जातापासून जाताची उत्पत्ति सिद्ध होत नाहीं. असा हा प्रकार आहे, म्हणून तत्त्वज्ञ पुरुष श्रुतीच्या आधारानें 'अजातवादाचा अंगीकार करून तो प्रकाशित करितात ॥ १९ ॥

अथैतन्न शक्यते वक्तुमिति मन्यसे सेयमशक्तिरपरिज्ञानं तत्त्वाविवेको मूढतेत्यर्थः । अथ वा योऽयं त्वयोक्तः क्रमो हेतोः फलस्य सिद्धिः फलाच्च हेतोः सिद्धिरितीतरेतरानन्तर्यलक्षणस्तस्य कोपो विपर्यासोऽन्यथाभावः स्यादित्यभिप्रायः । एवं हेतुफलयोः कार्यकारणभावानुपपत्तेरजातिः सर्वस्यानुत्पत्तिः परिदीपिता प्रकाशिताऽन्योन्यपक्षदोषं ब्रुवद्भिर्वादिभिर्बुद्धैः पण्डितैरित्यर्थः ॥ १९ ॥

सिद्धान्तीः—हेतुफल अन्योन्य सिद्ध आहेत, असें समजलें तरी तुम्हांस असें गृहीत केलेंच पाहिजे कीं, हेतु प्रथम किंवा फल प्रथम, हें तुम्हांस प्रमाणशः सांग-

ण्याची शक्तिच नाहीं. हेंच मूर्तिमंत अज्ञान (अपरिज्ञान) होय. ह्याच तत्त्वाचा (परमार्थ-सत्य-वस्तूचा) अविवेक किंवा मूर्खता होय. किंवा; हेतूपासून फलाची सिद्धि व फलापासून हेतूची सिद्धि होते, असा परस्परावलंबी संबध असूनही एककालीं सिद्ध होणारा ' क्रम ' म्हणून जो तुह्मी म्हणतां त्या क्रमाचा तुमच्या म्हणण्यानेंच विपर्यास किंवा विपरीत भाव होतो, हें तात्पर्य होय.

शिष्य—म्हणजे हेतु व फल एककालीन आहेत, असें म्हटलें तर हेतूत्पाद्य फल व फलोत्पाद्य हेतु, यांची सिद्धि होत नाहीं. एककालीनता म्हटली तर कार्यकारण-भाव ठरत नाहीं व कार्यकारणता म्हटली तर पूर्वापरताही ठरत नाहीं, असें म्हणावयाचें ना ? मला समजलें.

सिद्धान्ती—याप्रमाणें हेतु-फलांमध्यें कार्य-कारण-भाव आहे, हें युक्तीनें सिद्ध करितां येत नाहीं. म्हणून कोणतीही वस्तु उत्पन्न होत नाहीं, असें सांगणारा जो ' अजातवाद ' त्याचें प्रकाशन तत्त्वविवेकी पंडित करितात. केव्हां ? जेव्हां ते विद्वान् पाहतात कीं, अद्वैतेतर मतांत असणाऱ्या दोषांचें आविष्करण करणाऱ्या द्वैत पंडितांनींच परस्परांची विचारासंबद्धता दाखवून ' अजातिवादाचा ' परोक्षतः सिद्ध केलेला पक्ष प्रकट होतो. मग अद्वैतसिद्धांती सर्व श्रुतींस साक्षात् व सर्व विद्वानांस परोक्षतः मान्य असणारा ' अजातिवाद ' प्रकट करितात.

शिष्य०—तात्पर्य, नैयायिक, सांख्य, आत्मपरिणामवादी, चार्वाक इत्यादि पक्षांचा अभिमान धरणाऱ्यांपैकीं सांख्य हे वैशेषिकांचा, वैशेषिक हे सांख्याचा इत्यादि प्रमाणें परस्परांचे दोष दाखवून अन्योन्यांचे सिद्धांत खोडून टाकितात, सतांपासून सत् होतें हा सांख्यपक्ष वैशेषिक खोडतात, असतांपासून सत् होतें हें वैशेषिक मत सांख्य निराकृत करितात. सतांपासून असत् होतें हें मत कोणीं खोडतो व असतांपासून सत् होतें, असें म्हणणाऱ्यांचें मत तिसराच कोणी खंडितो. याप्रमाणें सर्व द्वैत-वाद्यांत मनस्वी घोंटाळा असून स्वेतर मत सुसंगत विचाराचें नाहीं व स्वेतरास उत्पत्तिवाद सिद्ध करितां येत नाहीं, असें प्रत्येक द्वैती म्हणतो. म्हणून सर्व द्वैतवादी परोक्षतः ' अजातिवादाचा ' अवलंब करितात, हें सिद्ध झालें. होयना ? ठीक समजलें मला ॥ १९ ॥

श्लोक विसावा.

बीजाङ्कुराख्यो दृष्टान्तः सदा साध्यसमो हि सः ।
न हि साध्यसमो हेतुः सिद्धौ साध्यस्य युज्यते ॥२०॥

अन्वय व अर्थः—हि बीजांकुराख्यः दृष्टान्तः सदा साध्यसमः सः (नः ?) (कारण बीजांकुराचा दृष्टांत जो आहे, तो सदैव प्रस्तुतच्या साध्यासारखा आहे) साध्यस्य सिद्धौ साध्यसमः हेतुः न हि युज्यते (साध्याची सिद्धि करावयाची असेल तेव्हां साध्यतुल्य हेतु घेऊन साध्य-सिद्धि करणें केव्हांही न्याय्य नाहीं)

सारांश, बीजांकुर न्यायानें हेतुफलांमध्यें कारणकार्यभाव सिद्ध होतो, असें म्हटलें तर हा न्याय जी वस्तु सिद्ध करावयाची आहे, तिचाच अवलंब करितो, म्हणून या न्यायानें—हेतूनें—इष्टवस्तु साध्य होणें अशक्य आहे ॥ २० ॥

ननु हेतुफलयोः कार्यकारणभाव इत्यस्माभिरुक्तं शब्दमात्रमाश्रित्य च्छलमिदं त्वयोक्तं पुत्राज्जन्म पितुर्यथा विषाणवच्चासंबन्ध इत्यादि । न ह्यस्माभिरसिद्धाद्धेतोः फलसिद्धिरसिद्धाद्वा फलाद्धेतुसिद्धिरभ्युपगता । किं तर्हि । बीजाङ्कुरवत्कार्यकारणभावोऽभ्युपगम्यत इति । अत्रोच्यते—बीजाङ्कुराख्यो दृष्टान्तो यः स साध्येन तुल्यो ममेत्यभिप्रायः । ननु प्रत्यक्षः कार्यकारणभावो बीजाङ्कुरयोरनादिः; न; पूर्वस्य पूर्वस्यापरभावादादिमत्त्वाभ्युपगमात् । यथेदानीमुत्पन्नोऽपरोऽपरोऽङ्कुरो बीजादादिमान्बीजं चापरमन्यस्मादङ्कुरादिति क्रमेणोत्पन्नत्वादादिमत् । एवं पूर्वः पूर्वोऽङ्कुरो बीजं च पूर्वं पूर्वमादिमदेवेति प्रत्येकं सर्वस्य बीजाङ्कुरजातस्याऽऽदिमत्त्वात्कस्यचिदप्यनादित्वानुपपत्तिः । एवं हेतुफलानाम् । अथ बीजाङ्कुरसंततेरनादिमत्त्वमिति चेत् । न । एकत्वानुपपत्तेः । न हि बीजाङ्कुरव्यतिरेकेण बीजाङ्कुरसंततिर्नामैकाऽभ्युपगम्यते हेतुफलसंततिर्वा तदनादित्ववादिभिः । तस्मात्सूक्तं हेतोः फलस्य चानादिः कथं तैरुपवर्ण्यत इति । तथा चान्यदप्यनुपपत्तेर्न च्छलमित्यभिप्रायः । न च लोके साध्यसमो हेतुः साध्यसिद्धौ सिद्धिनिमित्तं प्रयुज्यते प्रमाणकुशलैरित्यर्थः । हेतुरिति दृष्टान्तोऽत्राभिप्रेतो गमकत्वात् । प्रकृतो हि दृष्टान्तो न हेतुरिति ॥ २० ॥

पूर्वपक्षी—अहो! हेतुफलांमध्यें कार्यकारण भाव आहे, असें आम्हीं म्हटलें, त्यांतील शब्द मात्र घेऊन तुम्ही छलवाद करण्यास आरंभ केला आहे, आमचा

अभिप्राय लक्षांत न घेतां 'पुत्रापासून पित्याचा जन्म असंभवनीय' 'वृषभविषाणाची असंबद्धता' इत्यादि उदाहरणें देऊन तुम्ही शब्दच्छल करीत आहां, हें शिष्टवादपद्धतीस संमत नसतें; बरें! असिद्ध हेतु फलोत्पत्ति करितो किंवा असिद्ध फल हेतूला जन्म देतें, असें आम्हीं केव्हांतरी म्हटलें आहे काय? जी गोष्ट आम्ही गृहीत केली नाहीं, ती तुम्ही आमच्या गळीं घालतां याचा अर्थ काय?

सिद्धांती—तुमचे म्हणणें समजावयाचें तरी काय?

पूर्वपक्षी—आम्ही केवळ बीजांकुरन्यायाचा मात्र अवलंब करितों. बीजापासून अंकुर होतो व अंकुरापासून बीजोत्पत्ति होते, हा जसा कार्यकारणभावाचा न्याय आहे, तसाच हेतु हा फलोत्पादक व फल हें हेतुजनक आहे, असा कार्यकारणसंबंध आम्ही जोडतों आहों. समजलें?

सिद्धान्ती—बरें आहे. पण हा बीजांकुराचा जो दृष्टांत आहे, तो आपलें जें साध्य आहे, आपल्यास जी गोष्ट सिद्ध करावयाची आहे, तिच्यासारखा, तत्तुल्य आहे. म्हणजे बीजांकुर दृष्टांताची सुद्धां अनादित्व सिद्धी केली पाहिजे. हेतुफलाच्या कार्यकारणसिद्धीप्रमाणेंच बीजांकुरांची कार्यकारणसिद्धि **व्हावयाची** आहे, अद्यापि झाली नाहीं.

पूर्वपक्षी—असें काय? बीजांकुरांचा कार्यकारणभाव प्रत्यक्ष असून तो **अनादि** आहे, हें तुम्हांला सुद्धां संमत असलें पाहिजे.

सिद्धांती—नाहीं. या बीजांकुरदृष्टांतांत पूर्वपूर्वत्वानें विद्यमान असणारें बीज अपर म्हणजे दुसऱ्या अंकुराचें आदिमान म्हणजे कारण असतें. आतां यावेळीं उत्पन्न झालेला अंकूर ज्या बीजानें आदिमान झाला असतो, जें बीज त्याचें कारण असतें, तें बीज त्या ह्या अंकुराला येणाऱ्या बीजाहून अपर म्हणजे निराळें असतें. अंकुराला येणाऱ्या बीजाहून अंकुराला उत्पन्न करणारें बीज निराळें असतें व बीजाला उत्पन्न करणारा अंकुर एक आणि बीजापासून उत्पन्न होणारा अंकुर निराळा असतो आणि हीं सर्व बीजें व अंकुर यांत असणारा कार्यकारणभाव अनादि नसून **सादि** असतो. प्रत्येक बीजाच्या आधीं अंकुर असतो व प्रत्येक अंकुराच्या आधीं बीज असतें. तात्पर्य, हा बीजांकुरांतील कार्यकारणभाव **सादि** आहे. याप्रमाणें पूर्वपूर्वी असणारा प्रत्येक अंकुर व पूर्वपूर्वी असणारें प्रत्येक बीज भिन्न भिन्न असून आदिमंत आहे.

शिष्य—(प्रत्येकत्व दाखविण्यसाठीं 'पूर्व पूर्व' असा 'पूर्व' शब्दाचा पुनरुच्चार केला आहे!)

सिद्धान्ती—ठीक. याप्रमाणें बीजांकुर मात्र (सर्व बीजांकुरें) **आदिमंत** आहे. अमकें एक बीज किंवा अमका एक अंकुर अनादि आहे, अंकुराच्या अविद्यमानीं बीज उत्पन्न झालें किंवा बीज आधीं नसतां अंकुर झाला, असें कोणालाही म्हणतां यावयाचें

नाहीं सर्व बीजें व सर्व अंकुर जसे सादि, तसेंच सर्व हेतु व सर्व फलें सादि आहेत. असें फारतर सिद्ध होईल. हेतुफलांच्या कार्याकारणभावाचें अनादित्व सिद्ध करितां येणें शक्य नाहीं.

पूर्व०—थांबा, थांबा; आम्ही बीजांकुराचा जो प्रवाह आहे, त्याला अनादि म्हणतों. प्रत्येक बीज किंवा अंकुर सादि असेल, पण बीजांकुरांचा जो ओघ आहे, तो ओघ किंवा संतति ही अनादि आहे, असें आमचें म्हणणें आहे. यावरून सर्व बीजजाती अनादि अंकुर जातीचें कारण आहे, हें ठरतें.

सिद्धांती—पण त्याचा उपयोग कांहीं नाहीं. बीजसंतति किंवा अंकुरसंतति एकरूप आहे, असें ठरतें आहे कोठें ? व बीजांकुराचा ओघ एकरस आहे, असें तरी सिद्ध कोठें होत आहे ? बीज व अंकुर काढून घेण्याची व्यवस्था केली असतां पाठीमागें बीजांकुरसंतति म्हणून कांहीं अवशेष राहते असें तुमचेंही म्हणणें नाहीं. याचप्रमाणें हेतुफलव्यतिरिक्त हेतुफलसंतति म्हणून कांहीं निराळा ओघ आहे, असें हेतुफलसंततीचें अनादित्व प्रतिपादणारे पुरस्कर्तेही म्हणत नाहींत. याप्रमाणें अनादित्व कोणत्याही प्रकारें सिद्ध होत नाहीं. म्हणून 'हेतु व फल अनादि आहे' असें हे लोक कसें विप्रतिषिद्ध भाषण करितात, असें श्रीमद्गौडपादाचार्यांनीं म्हटलें आहे, तें यथार्थच आहे. याचप्रमाणें अन्य जें कांहीं म्हटलें व कार्यकारणभावासंबंधानें जें म्हटलें, तेंही यथार्थच आहे, शब्दच्छल नाहीं, तसेंच बीजांकुरांचा दृष्टांत दिला तो ही साध्यसम म्हणजे असिद्ध आहे, असेंही ठरलें. असो; तुम्हांस हें विदित आहे कीं, प्रमाणकुशल नैयायिक केव्हांही साध्यसिद्ध्यर्थ साध्यासारखाच असिद्ध असणारा जो हेतु तो प्रमाण म्हणून आणित नाहींत.

शिष्य—येथें हेतु 'हा शब्द श्लोकांतस्थ 'दृष्टांत' वाची आहे. कारण संदर्भच तसा आहे. सारांश बीजांकुराचा दृष्टांत हा येथें हेतूचें म्हणजे प्रमाणाचें कार्य करण्यास असमर्थ आहे. होयना !

सिद्धांती—होय. असिद्ध दृष्टांत प्रमाणभूत होत नाहीं, हें सांगण्याचें तात्पर्य आहे ॥ २० ॥

श्लोक एकविसावा.

पूर्वापरापरिज्ञानमजातेः परिदीपकम् ।
जायमानाद्धि वै धर्मात्कथं पूर्वं न गृह्यते ॥ २१ ॥

अन्वय व अर्थ:—पूर्वापरापरिज्ञानं अजातेः परिदीपकं (पूर्व कोणतें व अपर कोणतें याचें परिज्ञान केव्हांही व कोणास होणें शक्य

नाहीं, अशी जेथें स्थिति असते, तेथें तेथें 'अजाति' असली पाहिजे, असा बोध स्पष्ट होतो) **हि जायमानात् धर्मात् पूर्वं कथं न गृह्यते** (उत्पन्न होणाऱ्या धर्माचें प्रत्यक्ष दर्शन होत असतां, त्याच्या पूर्वकारणाचें ग्रहण होत नाहीं, असें कसें व्हावें ?) ॥ २१ ॥

कथं बुद्धैरजातिः परिदीपितेत्याह—यदेतद्धेतुफलयोः पूर्वापरापरिज्ञानं तच्चैतदजातेः परिदीपकमवबोधकमित्यर्थः । जायमानो हि च धर्मो गृह्यते, कथं तस्मात्पूर्वं कारणं न गृह्यते । अवश्यं हि जायमानस्य ग्रहीत्रा तज्जनकं ग्रहीतव्यम् । जन्यजनकयोः संबन्धस्यानपेतत्वात् । तस्मादजातिपरिदीपकं तदित्यर्थः ॥ २१ ॥

सिद्धांती—विवेकी पंडितांनीं तरी 'अजाति' कशी समजून घेतली व प्रकट केली ?' असी शंका घ्याल तर तिचें समाधान ऐका. हेतु व फल यांतील पूर्व कोणतें व अपर कोणतें, हें कोणत्याही प्रकारें सांगतां येईनासें झालें, पूर्वापरत्वाचें ज्ञान सर्वथा अशक्य झालें म्हणजे हें जें पौर्वापर्याचें अज्ञान तेंच हें 'अजातिसिद्धांताचें' प्रदीपक होतें. अर्थात् जेथें पौर्वापर्य नाहीं, तेथें अजातिच पत्करावी लागते. समजलें ? आतां जायमान (उत्पन्न होणारा) जो धर्म आहे, तोच अजातिवाद प्रतिषिद्ध करितो, असें म्हणाल व कार्य प्रत्यक्ष आहे, असें म्हणाल तर त्याच्याच जन्मापूर्वी विद्यमान असणाऱ्या कारणाचें मात्र ग्रहण करितां येत नाहीं, असें कसें म्हणावें ? उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थाचें ज्ञान ग्रहण करणाऱ्या पुरुषास तत्पदार्थजनक जें कारण त्याचेंही ज्ञान होणें अत्यंत सहज आहे. कारण जन्यजनकत्वाचा संबंध तसाच स्पष्ट असतो. जर हा संबंध कोणत्याही रीतीनें समजणें शक्य नाहीं, तर आपल्यास असें म्हणावयास नको काय ? कीं, हें कार्यकारणाच्या पूर्वापरत्वाचें सर्वथा अज्ञान हेंच स्पष्टतः 'अजाति' वादाचें प्रणयन करून कोणतीही वस्तु परमार्थतः केव्हांही उत्पन्न होत नाहीं, हा सिद्धांत प्रतिष्ठापित करितें ॥ २१ ॥

श्लोक बाविसावा.

स्वतो वा परतो वाऽपि न किंचिद्वस्तु जायते ।
सदसत्सदसद्वाऽपि न किंचिद्वस्तु जायते ॥ २२ ॥

अन्वय व अर्थः—किंचिद् अपि वस्तु स्वतः वा परतः वा न जायते (कोणतीही वस्तु—मग ती सत् असो, असत् असो किंवा सदसत् असो—

स्वतःच्या सामर्थ्यानें किंवा इतराच्या साहाय्यानें उत्पन्न होत नाहीं) **सद्सत् वा सद्सत् वा अपि न किंचित् वस्तु जायते** (वस्तु सदसत् असो किंवा सत् असो, असत् असो, कशीही असो, ती वस्तु केव्हांही उत्पन्न होत नाहीं ॥ २२ ॥

इतश्च न जायते किंचित् । यज्जायमानं वस्तु स्वतः परत उभयतो वा सदसत्सदसद्वा न जायते न तस्य केनचिदपि प्रकारेण जन्म संभवति । न तावत्स्वयमेवापरिनिष्पन्नात्स्वतः स्वरूपात्स्वयमेव जायते यथा घटस्तस्मादेव घटात् । नापि परतोऽन्यस्मादन्यो यथा घटात्पटः पटात्पटान्तरम् । तथा नोभयतः । विरोधात् । यथा घटपटाभ्यां घटः पटो वा न जायते । ननु मृदो घटो जायते पितुश्च पुत्रः । सत्यम् । अस्ति जायत इति प्रत्ययः शब्दश्च मूढानाम् । तावेव शब्दप्रत्ययौ विवेकिभिः परीक्ष्येते किं सत्यमेव तावुत मृषेति यावता परीक्ष्यमाणे । शब्दप्रत्ययविषयं वस्तु घटपुत्रादिलक्षणं शब्दमात्रमेव तत् । 'वाचारम्भणम्' इति श्रुतेः । सच्चेन्न जायते सत्त्वान्मृत्पित्रादिवत् । यद्यसत्तथाऽपि न जायतेऽसत्त्वादेव शशविषाणादिवत् । अथ सदसत्तथाऽपि न जायते विरुद्धस्यैकस्यासंभवात् । अतो न किंचिद्वस्तु जायत इति सिद्धम् । येषां पुनर्जनिरेव जायत इति क्रियाकारकफलैकत्वमभ्युपगम्यते क्षणिकत्वं च वस्तुनः ते दूरत एव न्यायापेताः । इदमित्थमित्यवधारणक्षणान्तरानवस्थानादननुभूतस्य स्मृत्यनुपपत्तेश्च ॥ २२ ॥

सिद्धान्ती—कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति केव्हांही होत नाहीं, हें आणखी एका तऱ्हेनें सिद्ध करें होतें, तें पहा: ज्या ज्या वस्तूला 'जायमान' असें म्हणतात, ती स्वतः, परसाहाय्यानें, उभयतांच्या मदतीनें, किंवा उभयतांच्या अभावीं स्थितीनें, उत्पन्न होणें शक्य नाहीं, मग ती वस्तु सत्स्वरूपाची असो, असत् स्वरूपाची असो किंवा सदसत्स्वरूपीची असो; तिला जन्म देण्याचें कोणालाही सामर्थ्य असावयाचें नाहीं. पहा कीं, अनुत्पन्न घट हा आपल्या स्वतःच्या असिद्ध स्वरूपापासून उत्पन्न होत नाहीं. त्याप्रमाणें कोणतेंही कार्य स्वासिद्ध स्वरूपांपासून स्वसामर्थ्यानें उत्पन्न होत नाहीं. सारांश, घट स्वतःला उत्पादित नाहीं, तसें कार्य हें स्वतःला उत्पन्न करीत नाहीं. किंवा घटापासून पट होत नाहीं व एकाच पटापासून दुसरा पट उत्पन्न होत नाहीं. त्याप्रमाणें एक कार्य अन्य कार्यापासून उत्पन्न होत नाहीं. स्वरूप व पररूप यांचा समु-

च्चय होऊन कार्य उत्पन्न होतें म्हणावें, तर तसेंही नाहीं. कारण घटपटांच्या समुच्चयानें घट होतो किंवा पट होतो, हें म्हणणें विरोधात्मक आहे. एवंच स्वतःपासून, अन्यापासून किंवा स्वस्वेतरांचा समुच्चय होऊन कार्योत्पत्ति होत नाहीं, हें ठरलें.

पूर्वपक्षी—पंण मृत्तिकेपासून घट होतो, पिता हा पुत्राला जन्म देतो, याचा तर नित्य अनुभव आहे व असें आपण म्हणतोंही !

सिद्धांती—खरें आहे. पण 'उत्पन्न होणें' हा अनुभव व तदर्थवाचक 'उत्पत्ति' हा शब्द हीं उभयतांही अज्ञानीलोकांनीं उपयोजिलेलीं असतात. 'उत्पन्न होतें' हा प्रत्यय मूढांस येतो व तदर्थाचा वाचक 'उत्पत्ति' हा शब्द अविवेकि लोक मात्र उपयोजितात. व्यवहारांत हें सर्व ठीक आहे. पण ज्यावेळीं तत्त्वान्वेषी विवेकी पंडित ह्या अनुभवाला व शब्दाला विचाराचा निकष दाखावितात व हें शब्द–प्रत्ययांचें जोडपें सत्य आहे कीं, मिथ्या आहे, याची परिक्षा करितात, तेव्हां त्यांस स्पष्ट कळतें कीं, घट–पुत्रादि सर्व शब्दांचे व प्रत्ययाचें विषय, सारांश सर्व दृश्य विषय शब्दरूप मात्र असतात. शब्दापलीकडे कांहीं एक नसतें. 'हा सर्व वाणीचा मात्र विलास आहे' अशी श्रुति प्रमाण आहे. पुनः; वस्तु जर सत्स्वरूपी असेल, तर ती उत्पन्न होत नाहीं; कारण ती सत् म्हणजे अस्तित्वरूप आहे. घटदृष्टीनें मृत्तिका किंवा पुत्रदृष्टीनें पिता अस्तित्ववंत असतात. म्हणून त्या त्या अस्तित्वदृष्टीनें मृत्तिका किंवा पिता उत्पन्न होत नाहींत. आणखी; वस्तु स्वरूपतः असत् असेल, तर शशशृंगाप्रमाणें तिची उत्पत्ति असंभाव्य आहे. वस्तु सदसत् आहे, असें म्हणाल, तरीही जुळत नाहीं. कारण विरुद्धधर्मी सदसत् एका वस्तूंत विद्यमान असणेंच शक्य नाहीं, मग उत्पत्तीची कथा लांबच राहिली. याप्रमाणें स्वतः, परतः, किंवा उभयतः–कोणत्याही मार्गानें–सताची, असताची किंवा सदसताची उत्पत्ति होणें शक्य नाहीं. म्हणून 'कोणतीही वस्तु उत्पन्न होत नाहीं,' ही आमची प्रतिज्ञा सिद्ध झाली.

शिष्य०—क्रिया निराळी, कारक निराळें, फल निराळें, असें म्हणणाऱ्या द्वैतवाद्यांची वाट लागली. पण 'उत्पत्ति' च 'उत्पन्न होते' असें म्हणून क्रिया, कारक व फल एकच आहेत, असें म्हणणाऱ्या व 'उत्पत्ति' सांगणाऱ्या बौद्धांचें कसें? हे तर वस्तु 'क्षणिक' आहे, असें म्हणतात.

सिद्धान्ती—त्यांनीं तर न्यायदृष्टीला साफ झुगारूनच दिलें आहे. 'ही वस्तु क्षणिक आहे' असा निश्चय होण्यास लागणारा क्षण वस्तु–क्षणिकत्वाच्या पलीकडचा असल्यामुळें त्यांस वस्तूचा प्रथम अनुभव येत नाहीं आणि अनुभवच नाहीं, तर स्मरणाचेंही अस्तित्व असणें शक्य होत नाहीं. म्हणून त्यांनीं 'उत्पत्तीचें' केवढेंही स्तोम गाइलें तरी तें न्यायदुष्टच होय.

शिष्य०—खरें आहे. वस्तु पाहतांना अनुभव नाहीं व अनुभवाच्या वेळीं क्षणिक वस्तु नाहीं म्हणून त्यांस अनुभव नसतो व म्हणून स्मरणही नसतें ॥ २२ ॥

श्लोक तेविसावा.

हेतुर्न जायतेऽनादेः फलं चापि स्वभावतः ।
आदिर्न विद्यते यस्य तस्य ह्यादिर्न विद्यते ॥ २३ ॥

अन्वय व अर्थः—अनादेः हेतुः न जायते; फलं च अपि (अनादि फल असेल तर त्यापासून हेतूची उत्पत्ति होत नाहीं व अनादि हेतु असेल तर त्यापासून फलाची उत्पत्ति होणें शक्य नाहीं) **स्वभावतः** (निमित्त नसतांही हेतु किंवा फल उत्पन्न होणें शक्य नाहीं) **हि यस्य आदिः न विद्यते, तस्य आदिः न विद्यते** (कारण ज्याला उत्पत्ति कारण असत नाहीं, त्याला आदि म्हणजे जन्म येण्याचा विकारही होत नाहीं)

सारांश, हेतु व फल हीं अनादि असतील, तर त्यांपासून कार्यकारणभावानें फल व हेतु त्याचें निर्माण होणें, किंवा हेतुफलांनीं अकारणतः उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. एवंच हेतुफलाच्या उत्पत्तीला कारण नाहीं, असें होतें आणि कारणच नाहीं, तर कार्य म्हणजे उत्पत्ति होणें हेंही शक्य नाहीं, हें ठरतें ॥ २३ ॥

किं च हेतुफलयोरनादित्वमभ्युपगच्छता त्वया बलाद्धेतुफलयोरजन्मैवाभ्युपगतं स्यात् । कथम् । अनादेरादिरहितात्फलाद्धेतुर्न जायते । न ह्यनुत्पन्नादनादेः फलाद्धेतोर्जन्मेष्यते त्वया । फलं चाऽऽदिरहितादनादेर्हेतोरजात्स्वभावत एव निर्निमित्तं जायत इति नाभ्युपगम्यते । तस्मादनादित्वमभ्युपगच्छता त्वया हेतुफलयोरजन्मैवाभ्युपगम्यते । यस्मादादिः कारणं न विद्यते यस्य लोके तस्य ह्यादिः पूर्वोक्ता जातिर्न विद्यते । कारणवत एव ह्यादिरभ्युपगम्यते नाकारणवतः ॥ २३ ॥

सिद्धान्ती:—आणखी पहा. हेतु व फल हीं अनादि आहेत, असें म्हणण्याचा तुमचा आग्रह आहे. पण हीं अनादि आहेत, असें म्हणतांक्षणीं वस्तुबलानें असें म्हणणें भाग पडतें कीं, हेतुफल हीं उभयतां जन्मशून्य असलीं पाहिजेत.

पूर्व०—कां बरें ?

सिद्धान्ती—अहो ! ज्या फलाला आदि नाहीं, त्यापासून हेतु निर्माण होतो, असें म्हटलें कीं, या असल्या नित्य फलापासून हेतूची नित्य उत्पत्ति झाली पाहिजे, असा प्रसंग प्राप्त होणार ! पण असें तर दिसत नाहीं. शिवाय, उत्पन्न न झालेल्या म्हणजे अनादि अथवा अज अशा फलापासून हेतूचा जन्म होतो किंवा अज, अनादि

व उत्पत्तिशून्य हेतूपासून फलाचा उद्भव होतो, असें तुम्हास म्हणतांही यावयाचें नाहीं किंवा तुम्ही म्हणतही नाहीं. कारण उघड आहे कीं, नित्य वस्तूला जन्म येतो, असें म्हणण्याचा व असा अपसिद्धांत करण्याचा तुमच्या आमच्यावर प्रसंग येईल. पुनः; हीं दोन्हीं अनादि आहेत, म्हणजे कारणशून्य आहेत, असें म्हटलें तर तीं अनादि हेतुफलें निमित्त कारण नसलें तरी जन्म घेतात, असें होईल. पण कारण नसतांही कोणत्या एखाद्या वस्तूचा जन्म होतो, स्वभावतःच ती जन्माला येते, असें तुम्हीही म्हणत नाहीं. नित्य जन्माचा प्रसंग टाळण्यासाठीं व निर्निमित्त जन्माचा अपसिद्धांत दूर ठेवण्यासाठीं, हेतु फलांस अनादित्व दिलेंत कीं, तीं जन्मशून्य आहेत, असें म्हणावें लागते. अहो ! व्यवहारांतही आपण नित्य पाहतों कीं, ज्या ज्या वस्तूचें उत्पत्ति-कारण केव्हांही विद्यमान असणें शक्य नाहीं, ती ती वस्तु जन्मास आली, असें होत नाहीं. कारण विद्यमान असेल तर वस्तूला जन्मसंभव आहे, नाहीं तर नाहीं, असें म्हणणें युक्तीला मान्य आहे. तुमचीं हेतुफलें अनादि म्हणजे कारणशून्य असतील, तर तीं जन्मशून्यच असणार. तात्पर्य या दृष्टीनेंही तुम्हांस हेतुफलांची किंवा वस्तूंची सिद्धि करितां येत नाहीं. स्वयंभूत्वानें जन्म येणें केवळ अशक्यच आहे.

शिष्य—शिवाय, हेतुफलाला जन्म आहे, असें म्हटलें तर त्यांचें अनादित्वाला हरताळ लागतो. कारण अनादित्व असून जन्मत्व आहे, असें म्हणाल तर त्यांचा जन्म आकस्मिकतः होतो, कार्यकारणाचा संबंध तेथें नसतो, असें होऊन युक्तिवादच थांबतो. सारांश, ज्याला आदि नाहीं, त्याचा जन्म होत नाहीं, म्हणजे सर्वथा 'अजात-वाद' मान्य केला पाहिजे, असें झालें ॥ २३ ॥

श्लोक चोविसावा.

प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वमन्यथा द्वयनाशतः ।
संक्लेशस्योपलब्धेश्च परतन्त्रास्तिता मता ॥ २४ ॥

अन्वय व अर्थः—प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वं (प्रज्ञप्ति म्हणजे विषय-प्रतीति होते, ती. ती सनिमित्त म्हणजे सकारण होते) **अन्यथा द्वयनाशतः** (ती सकारण नसेल, तर जें द्वैतदर्शन आपल्यास प्रत्यक्ष होतें, त्याचा नाश होतो म्हणून) **संक्लेशस्य उपलब्धेः च** (आणि क्लेशादिकाची उपलब्धि प्रत्यक्ष होते म्हणून) **परतंत्रास्तिता मता** (परतंत्रश्रुत ज्ञानबाह्यविषयांची अस्तिता, अस्तित्व मानणें भाग पडतें)

सारांश, निरनिराळ्या प्रकारचें विषयज्ञान होतें व सुखदुःखाची उपलब्धि होते, म्हणून आपल्या ज्ञानांहून निराळे असणारे विषय आहेत, हें ठरतें ॥ २४ ॥

उक्तस्यैवार्थस्य दृढीकरणचिकीर्षया पुनराक्षिपति–प्रज्ञानं प्रज्ञप्तिः शब्दादिप्रतीतिस्तस्याः सनिमित्तत्वम् । निमित्तं कारणं विषय इत्येतत्सनिमित्तत्वं सविषयत्वं स्वात्मव्यतिरिक्तविषयतेत्येतत्प्रतिजानीमहे । न हि निर्विषया प्रज्ञप्तिः शब्दादिप्रतीतिः स्यात् । तस्याः सनिमित्तत्वात् । अन्यथा निर्विषयत्वे शब्दस्पर्शनीलपीतलोहितादिप्रत्ययवैचित्रस्य द्वयस्य नाशतो नाशोऽभावः प्रसज्येतेत्यर्थः । न च प्रत्ययवैचित्र्यस्य द्वयस्याभावोऽस्ति प्रत्यक्षत्वात् । अतः प्रत्ययवैचित्र्यस्य द्वयस्य दर्शनात् । परेषां तन्त्रं परतन्त्रमित्यन्यशास्त्रं तस्य परतन्त्रस्य परतन्त्राश्रयस्य बाह्यार्थस्य ज्ञानव्यतिरिक्तस्यास्तिता मताऽभिप्रेता । नाहि प्रज्ञप्तेः प्रकाशमात्रस्वरूपाया नीलपीतादिबाह्यालम्बनवैचित्र्यमन्तरेण स्वभावभेदेनैव वैचित्र्यं संभवति । स्फटिकस्येव नीलाद्युपाध्याश्रयैर्विना वैचित्र्यं न घटत इत्याभिप्रायः । इतश्च परतन्त्राश्रयस्य बाह्यार्थस्य ज्ञानव्यतिरिक्तस्यास्तिता । संक्लेशनं संक्लेशो दुःखमित्यर्थः । उपलभ्यते ह्यग्निदाहादिनिमित्तं दुःखं यद्यग्न्यादि बाह्यं दाहादिनिमित्तं विज्ञानव्यतिरिक्तं न स्यात्ततो दाहादि दुःखं नोपलभ्येत । उपलभ्यते तु, अतस्तेन मन्यामहेऽस्ति बाह्योऽर्थ इति । न हि विज्ञानमात्रे संक्लेशो युक्तः अन्यत्रादर्शनादित्यभिप्रायः ॥ २४ ॥

पूर्व०—तुम्ही आतांपर्यंत आत्मबाह्य असा विषय नाहीं व 'उत्पत्ति' नाहीं, असें ठरविण्याचा आपल्या मतानें पुष्कळ प्रयत्न केला; पण तो यशस्वी होणें शक्य नाहीं.

सिद्धान्ती—कां बरें ? अहो ! आमच्या सिद्धांताविरुद्ध कांहीं आक्षेप असतील, तर काढा. आम्हांला त्यांत आनंदच आहे; सत्य सिद्धान्ताविरुद्ध जितके आक्षेप येतील, त्यांचें निरसन करण्यानें आमच्या सिद्धांतास चांगलीच पुष्टि येते. बोला, तुम्हास काय म्हणावयाचें आहे तें.

पूर्व०—तुम्हांस कबूलच करावें लागेल कीं, आपल्यास जी जी म्हणून प्रज्ञप्ति होते, म्हणजे जें जें म्हणून शब्दस्पर्शादि विषयज्ञान होतें, जो विषयप्रत्यय येतो, तो सनिमित्तच असतो. ज्याला निमित्त म्हणजे कारण असतें, प्रतीति होण्याला जो विषय कारण होतो, तो विषय हें निमित्त होय. घोडा, आरसा, घट, पट इत्यादिकांचें जें ज्ञान आपल्यास होतें, तें अश्वादि विषय विद्यमान असतात म्हणून होतें. हे सर्व विषय आत्मव्यतिरिक्त, आत्मभिन्न, आत्मवस्तुहून निराळे असतात. हे विषय

प्रज्ञप्ति उत्पन्न करितात, म्हणून प्रज्ञप्तिही सनिमित्त असून ती त्या त्या निमित्तान्वयें विषयांचें अस्तित्व सिद्ध करितें. सारांश, आपल्यास भिन्न भिन्न अनुभव येतो, ह्मणून भिन्नत्वाचें कारण जे जे विषय ते **असले पाहिजेत व ते भिन्न असले पाहिजेत,** असें आम्ही ह्मणतों. अहो ! विषय असल्याशिवाय शब्दस्पर्शादिकांची प्रज्ञप्ति-ज्ञान-आपणास होत नाहीं. म्हणून हें ज्ञान सनिमित्त असतें.

शिष्य—विषय नाहींतच असें मानिलें तर !

पूर्व०—तर काय ? तर शब्द, स्पर्श, नील, रक्त, पीत इत्यादि जें प्रत्ययवैचित्र्य भिन्न प्रकारचें ज्ञान-आपल्यास होतें, जें द्वयाचें ह्मणजे नानात्वाचें ज्ञान होतें, त्याची अनुपपत्ति होण्याचा प्रसंग येऊन ठेपेल, द्वैताचा अभाव होईल, पण प्रत्ययवैचित्र्य, द्वैत याचा अभाव आहे, असें मानणें अन्याय्य आहे. कारण हें वैचित्र्य, हें द्वैत किंवा नानात्व प्रत्यक्ष आहे. एवंच द्वैताचा अनुभव प्रत्यक्ष व सर्वसाधारण आहे ह्मणून, पर जे सांख्यादि त्यांचें तंत्र ह्मणजे शास्त्र हें ज्या शब्दादि आत्मबाह्य विषयांच्या आश्रयानें सिद्ध होतें किंवा ज्याच्या आश्रयानें बाह्य विषय सिद्ध होतात, तें शास्त्र आत्मव्यतिरिक्त (ज्ञानव्यतिरिक्त असून ज्ञानाचें निमित्त असणाऱ्या) विषयांची सिद्धि करितें; ह्मणून **बाह्य विषय आहेत.** एवंच; बौद्धांपैकीं कांहीं व सांख्यादि लोक ह्मणतात तें सत्य असलें पाहिजे. सारांश बाह्य विषय आहेत, यांत शंका नाहीं.

शिष्य—आपली प्रज्ञप्तिच निरनिराळीं स्वरूपें घेते, असे मानिले तर !

पूर्व०—कसें चालेल ! प्रज्ञप्ति ह्मणजें ज्ञान. तें प्रकाशरूप मात्र आहे, हें तुह्मांस ही मान्य आहे. तेव्हां शुद्ध प्रकाशरूपीं असणारें ज्ञान हें नीलपीतादि भिन्नभिन्न बाह्य आलंबनें-आश्रय-असल्याविना स्वभावतःच निर्निमित्त सेद्ध उत्पन्न करून वैचित्र्य उत्पन्न करील, असें संभवतच नाहीं. नील किंवा रक्त-पुष्पादि उपाधि असल्यावांचून आपल्या समोर असणारा शुद्ध स्फटिक कधीं आपला स्वभाव सोडून नीळा किंवा तांबडा होतो काय ? नाहीं. त्याचप्रमाणें शुद्ध प्रकाशरूप असणारें ज्ञानही भिन्न बाह्योपाधी असल्यावांचून भिन्न ज्ञानरूप होणार नाहीं. तात्पर्य, बाह्यपदार्थांचें अस्तित्व अनुभववैचित्र्यावरून ठरतें, तें असें. आणखी पहा. आपल्यास अनेक प्रकारचें दुःख उपलब्ध होतें. उदाहरणार्थ अग्नीनें अंग दग्ध झाल्यामुळें होणारें दुःख घ्या. हें दुःख काय आपलें स्वतःचें ज्ञानच उत्पन्न करितें ? दुःखाचें ज्ञान कोणास हवें आहे ? तेव्हां ही अनिष्ट दुःखाची प्रत्यक्ष असणारी ज्ञानरूपी जाणीवच सिद्ध करिते कीं, दुःखाचें कारण जो अग्नि तो बाह्य म्हणजे ज्ञानाहून निराळा आहे. तें कारण नाहीं, असें मानिलें, तर दाहादि दुःखाची उपपत्ति होणार नाहीं. इच्छा नसली तरी, दुःख तर होतें. म्हणून आम्ही म्हणतों कीं, ज्ञान-व्यतिरिक्त असून ज्ञाननिमित्त असणारा अग्निप्रमुख **बाह्यार्थ** आहे.

शिष्य—आपलें ज्ञानच दुःखरूप असेल !

पूर्व०—नाहीं. चंदन, पुष्पमाला इत्यादि निमित्तें असलीं म्हणजे, दुःख होत नाहीं. इतकेंच नव्हे तर सुख होतें. असो; विचित्र अनुभवाला निमित्त हवें म्हणून व आपलें विज्ञान दुःखरूप नसून केवळ प्रकाशरूप असतांही दुःखादिकांचा अनुभव येतो म्हणून ज्ञानेतर बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व मानणें आपल्यास भाग आहे, हें ठरलें. एवंच, ज्ञान व ज्ञाननिमित्त असणाऱ्या वस्तु, असे दोन प्रकार होऊन अद्वैती सिद्धांताचा निरास होतो ॥ २४ ॥

श्लोक पंचविसावा.

प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वमिष्यते युक्तिदर्शनात् ।
निमित्तस्यानिमित्तत्वमिष्यते भूतदर्शनात् ॥ २५ ॥

अन्वय व अर्थः—युक्तिदर्शनात् प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्त्वं इष्यते (युक्तीच्या साहाय्यानें प्रज्ञप्ति ही सनिमित्त आहे, असें ठरविलें)–पण **निमित्तस्य अनिमित्तत्त्वं भूतदर्शनात् इष्यते** (यथार्थ वस्तुदर्शन झालें असतां निमित्ताचें निमित्तत्त्व नाहींसें होतें) या श्लोकांत बाह्य विषयवादाचें खंडन येणार आहे ॥ २५ ॥

अत्रोच्यते—बाढमेवं प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्त्वं द्वयसंक्लेशोपलब्धियुक्तिदर्शनादिष्यते त्वया । स्थिरी भव तावत्त्वं युक्तिदर्शनं वस्तुनस्तथात्वाभ्युपगमे कारणमित्यत्र । ब्रूहि किं तत इति । उच्यते । निमित्तस्य प्रज्ञप्त्यालम्बनाभिमतस्य तव घटादेरनिमित्तत्वमनालम्बनत्वं वैचित्र्याहेतुत्वमिष्यतेऽस्माभिः, कथं, भूतदर्शनात्परमार्थदर्शनादित्येतत् । न हि घटो यथाभूतमृद्रूपदर्शने सति तद्व्यतिरेकेणास्ति । यथाऽश्वान्महिषः, पटो वा तन्तुव्यतिरेकेण । तन्तवश्चांशुव्यतिरेकेणेत्येवमुत्तरोत्तरभूतदर्शन आशब्दप्रत्ययनिरोधान्नैव निमित्तमुपलभामह इत्यर्थः । अथवा भूतदर्शनाद्बाह्यार्थस्यानिमित्तत्वमिष्यते । रज्ज्वादाविव सर्पादेरित्यर्थः । भ्रांतिदर्शनविषयत्वाच्चानिमित्तस्यानिमित्तत्त्वं भवेत् । तदभावेऽभावात् । न हि सुषुप्तसमाहितमुक्तानां भ्रान्तिदर्शनाभाव आत्मव्यतिरिक्तो बाह्योऽर्थउपलभ्यते । न ह्युन्मत्तावगतं वस्त्वनुन्मत्तैरपि तथाभूतं गम्यते । एतेन द्वयदर्शनं संक्लेशोपलब्धिश्च प्रत्युक्ता ॥२५॥

सिद्धान्ती—आतांपर्यंत जो तुह्मी पूर्वपक्ष केला—

शिष्य०—भगवन् ! मी या बाह्यविषयवादाचें खंडन बौद्धमतांतील एका मताचा अनुवाद करून प्रतिष्ठापितों. बाह्यवादाचे पक्षपाती ! ऐका. तुह्मी क्लेशाचा व वैचित्र्याचा अनुभव-प्रत्यय-घेऊन बाह्य विषयांची स्थापना करणाऱ्या प्रज्ञप्ति-निमित्ताचें अस्तित्व सिद्ध केलेंत, तो प्रकार आम्ही ऐकिला आहे. आतां तुमचा बाह्य विषय प्रज्ञप्ति-निमित्त झाला आहे व त्याचें ज्ञान युक्तीच्या द्वारें होतें, हें जें तुह्मी विधान केलें आहे, तें सोडूं नका. ह्या विधानाला चिकटून बसा बरें ?

पूर्वपक्षी—कां तसें केलें म्हणून बिघडतें काय ?

शिष्य०—ऐका: प्रज्ञप्तीचें आलंबन म्हणून स्पष्टतः वर्णिलेलें तुमचें जें निमित्त म्हणजे घटादि बाह्य विषय, ते अनिमित्त आहेत, त्यांस आश्रयाची अपेक्षा नाहीं व ते विषय-वैचित्र्याचे, अनुभव-भिन्नतेचे, हेतुही नाहींत, असें आम्ही म्हणतों, आणि सिद्ध करूनही दाखवितों. पहा; आम्हांस भूतदर्शन होतें, त्यावरून बाह्यार्थ नाहींत, असें ठरतें.

पूर्वपक्षी—कांहीं समजलें नाहीं.

शिष्य—अहो ! मृत्तिकेच्या स्वरूपाचें यथार्थ दर्शन झालें असतां त्याहून ‘ घट ’ म्हणून कांहीं निराळा पदार्थ नसतो. तो मृत्तिकेचा केवळ एक विशेष आकार असतो, हें तुम्हांस ठाऊकच आहे. अश्वाहून जसा महिष अत्यंत भिन्न, तसा मृत्तिका आणि घट यांचा भिन्नभाव नाहीं, किंवा तंतुव्यतिरिक्त ‘ पट ’ अशी कांहीं निराळी वस्तु नसते, तसा घटही मृत्तिकेहून निराळा नसतो. घट म्हणजे मृत्तिका आणि पट म्हणजे तंतु व तंतु म्हणजे अंशु. अंशुव्यतिरिक्त तंतु नाहीं. याप्रमाणें उत्तरोत्तर भूत-दर्शन–म्हणजे उपादानकारण-शोधित गेलें म्हणजे, शब्दप्रत्ययांच्या (नामरूपाच्या) निरोधापर्यंत (शब्दप्रत्ययापर्यंत) कोठें ही निमित्ताचें म्हणून दर्शन होत नाहीं. सारांश, शब्दप्रत्ययाखेरीज दुसरें कांहीं निमित्त म्हणून दिसत नाहीं.

पूर्वपक्षी—म्हणजे ?

शिष्य—आपण एकच उदाहरण घेऊन सर्व प्रत्ययांचा विचार करूं. घटादि आपल्याकारणाव्यतिरिक्त नसतात, म्हणून प्रत्ययवैचित्र्याचे ते ते आकार मात्र निमित्त होत नाहींत. असेंच पुढें मृत्तिका, परिमाणु, अत्यंत सूक्ष्म अणु घेऊन पहा, म्हणजे कारण, त्याचें कारण, त्याचें कारण, अशी मालिका लागते व कार्यरूपी घट, मृत्तिका, परिमाणु-इत्यादिकांचें निमित्तत्व तत्तत्कारणांत लीन होऊन शेवटीं शब्द आणि त्याचा प्रत्यय येथपर्यंत मजल येऊन पोहोंचते. आतां शब्द आणि प्रत्यय हे ज्ञानविलास आहेत, विषय नाहींत, ह्मणून ज्ञानबाह्य नाहींत. येणेंप्रमाणें तत्त्वदर्शनाच्या साहाय्यानें पाहिलें असतां भिन्न प्रज्ञप्तींचें निमित्त बाह्यविषय नव्हेत, असें ठरेल.

दुसराशिष्यः—किंवा ' इष्यते ' या पदापुढें एक अवग्रह घेऊन ' अभूतदर्शन ' असा पदच्छेद केला तरी तोच अर्थ निष्पन्न होतो. बाह्यार्थ्याचें अनिमित्तत्व स्थापित होतें. रज्जूचे ठिकाणीं वस्तुतः नसणारा पण भ्रांतिस्थ पुरुषास दिसणारा सर्प हा कांहीं रज्जूचे ठिकाणीं खऱ्या सर्पाचें अस्तित्व स्थापूं शकत नाहीं. ज्याला तुम्ही बाह्य विषय ह्मणतां, ते सर्व व त्यांचें निमित्तत्व भ्रांतिनिर्मित आहे, ह्मणून ते अनुभवाचे किंवा त्याच्या वैचित्र्याचे निमित्त होऊं शकत नाहींत. भ्रांति नसली ह्मणजे हे बाह्य विषय नसतात. समाधि स्थितींत, मुक्तावस्थेंत किंवा गाढनिद्रासमयीं भ्रांतिदर्शनाचा अभाव असतो, म्हणून त्यावेळीं आत्मव्यतिरिक्त जो बाह्यार्थ, त्याची किंवा त्याच्या निमित्तत्त्वाची उपलब्धि होत नाहीं. खरोखर बाह्यविषय असते व त्यांच्या निमित्तांची उपलब्धि असती, तर गाढ निद्रेंत किंवा समाधींत ज्ञानवैचित्र्याचा व विषयवैचित्र्याचा अनुभव आला असता. शिवाय जीवन्मुक्तास प्रत्ययवैचित्र्याचा अनुभव येतही नाहीं. खरेंच आहे. उन्मत्ताला ' सर्व विश्व पळत सुटलें आहे ' असें दिसलें म्हणून, सावध असणाऱ्या अनुन्मत्त पुरुषासही तसेंच दिसलें पाहिजे, असें नाहीं. असो; याप्रमाणें ' केवळ ज्ञानमात्र स्फुरित होत असतें ' असें म्हणणाऱ्या विज्ञानवाद्यांचा पक्ष अनुवादून मी असें सिद्ध केलें कीं, ' द्वैतदर्शन किंवा दुःखोपलब्धि स्पष्ट दिसतात म्हणून बाह्यविषय आहेत ' असें म्हणणारा पक्ष असत् आहे. तत्त्वज्ञानांत बाह्यविषयाला अवसर नाहीं आणि अतत्त्वज्ञानांत–भ्रांतींत–ही त्याला अवकाश नाहीं. सारांश, प्रज्ञाही सनिमित्त नाहीं व म्हणून बाह्यविषयही नाहीत.

सिद्धान्ती—हा तात्त्विक प्रकार झाला. व्यवहारांतसुद्धां असें म्हणतां येतें कीं, वैचित्र्याचा अनुभव आपल्यास येतोसा वाटतो, तो संवेदनाजन्य आहे. म्हणजे स्वप्नांतील चित्त आपणच नानारूप होऊन भिन्न अनुभव देतें, तसाच व्यवहारांतील प्रकार आहे. वैचित्र्य चित्त संवेदनेंत आहे, विषयांत नाहीं ॥ २५ ॥

श्लोक सव्विसावा.

चित्तं न संस्पृशत्यर्थं नार्थाभासं तथैव च ।
अभूतो हि यतश्चार्थो नार्थाभासस्ततः पृथक् ॥ २६ ॥

अन्वय व अर्थः—चित्तं अर्थं न संस्पृशति, तथा एव च न अर्थाभासं (आपली ज्ञानशक्ति केव्हांही विषयाला किंवा विषयाभासाला स्पर्श करीत नाहीं) **यतः अर्थः अभूतः, च ततः पृथक् अर्थाभासः न** (कारण मागें सांगितल्याप्रमाणें अर्थ म्हणजे बाह्य–विषय वस्तुतः

नाहींच आहे, आणि विषयाभास ही अवस्तुभिन्न नाहीं म्हणजे अभाव-रूपीच, चित्तरूपीच, आहे)

सारांश, बाह्य वस्तु नाहीं म्हणून ती ज्ञानाचें निमित्त (विषय) होत नाहीं ॥ २६॥

यस्मान्नास्ति बाह्यं निमित्तमतश्चित्तं न स्पृशत्यर्थं बाह्यालम्बनविषयम् । नाप्यर्थाभासं चित्तत्वात्स्वप्नचित्तवत् । अभूतो हि जागरितेऽपि स्वप्नार्थवदेव बाह्यः शब्दाद्यर्थो यत उक्तहेतुत्वाच्च । नाप्यर्थाभासश्चित्तात्पृथक्चित्तमेव हि घटाद्यर्थवदवभासते यथा स्वप्ने ॥ २६ ॥

सिद्धान्ती—असो; ज्याअर्थी बाह्य असें कांहीं नाहीं, बाह्य कारण किंवा निमित्त नाहीं, त्याअर्थी चित्ताची व ज्ञान वैचित्र्याला ' अवश्य निमित्त ' म्हणून समजलेल्या बाह्य विषयाची कधीं भेटच होत नाहीं. अर्थाचा आभास दाखविणाऱ्या भ्रांतिप्रमुख प्रसंगीं ही चित्ताची म्हणजे ज्ञानशक्तीची व अर्थाभासाची गांठ पडत नाहीं. स्वप्नांतील पदार्थ चित्त आपणच स्वतः होतें म्हणून तेथें चित्ताची व तदन्य अर्थाभासाची गांठ पडते, हें ह्मणणें अनुचित आहे. त्याप्रमाणेंच सर्वठिकाणीं समजावें. अर्थात् जागृतींतीलही शब्द स्पर्शादि बाह्य पदार्थ स्वप्नस्थ पदार्थाप्रमाणें अभूत म्हणजे अविद्यमान म्हणजे असत् आहेत, असा मागें सांगितल्या सिद्धांताचा अनुवाद करून आम्ही त्याचीच पुनरावृत्ति करितों. याच न्यायानें अर्थाभास हाही चित्ताहून भिन्न नाहीं. स्वप्नामध्यें जसें आपलें चित्त घटाकारादि होऊन दृश्यमान होतें, तसेंच जागृतींतही आपलेंच चित्त घटादिरूपानें आपल्यास दिसत असतें ॥ २६ ॥

श्लोक सत्ताविसावा

निमित्तं न सदा चित्तं संस्पृशत्यध्वसु त्रिषु ।
अनिमित्तो विपर्यासः कथं तस्य भविष्यति ॥ २७ ॥

अन्वय व अर्थः—त्रिषु अध्वसु सदा चित्तं निमित्तं न संस्पृशति (भूतभविष्यादि तिन्हीं कालांत केंव्हांही चित्ताला निमित्ताचा संस्पर्श होत नाहीं) **तस्य अनिमित्तः विपर्यासः कथं भविष्यति** (तर चित्ताला अनिमित्त - विपर्यास म्हणजे भ्रांति होण्याचें काय कारण आहे? काहीं नाहीं) ॥ २७ ॥

ननु विपर्यासस्तर्ह्यसति घटादौ घटाद्याभासता चित्तस्य । तथा च सत्यविपर्यासः कचिद्वक्तव्य इति । अत्रोच्यते । निमित्तं विषय-

अतितानागतवर्तमानाध्वसु त्रिष्वपि सदा चित्तं न स्पृशेदेव हि । यदि हि कचित्संस्पृशेत्सोऽविपर्यासः परमार्थत इति । अतस्तदपेक्षयाऽसति घटे घटाद्याभासता विपर्यासः स्यान्न तु तदस्ति कदाचिदपि चित्तस्यार्थसंस्पर्शनम् । तस्मादनिमित्तो विपर्यासः कथं तस्य चित्तस्य भविष्यति न कथंचिद्विपर्यासोऽस्तीत्यभिप्रायः । अयमेव हि स्वभावश्चित्तस्य । यदुतासति निमित्ते घटादौ तद्वदवभासनम् ॥२७॥

पूर्वपक्षी—तर मग चित्तालाही भ्रांतिच होते म्हणावयाची! जर घटादि बाह्यार्थ नसूनही चित्ताला त्यांचा आभास होतो, तर हा भ्रांतिवत् प्रकार झाला. आतां कांहीं निमित्त नसतांना चित्त विभ्रांत होतें, तर तें केव्हां निभ्रांत असतें, तें तरी सांगा. आम्हांस विज्ञानवाद्यांच्या दृष्टीनें उत्तर द्या.

सिद्धांती—ठीक आहे. हें पहा त्याचें उत्तर. भूत-भविष्य-वर्तमानकालीं म्हणजे तिन्ही कालांत असा केव्हांही व कोठेंही प्रसंग येत नाहीं कीं, जेव्हां निमित्ताचा आणि चित्ताचा संयोग होतो, विषयाची व चित्ताची गांठ पडते. जर या उभयतांची गांठ पडेल, तर तो परमार्थतः अविपर्यास (भ्रांतिशून्यता) होईल आणि या अविपर्यास दृष्टीनें 'घट नसतां घटाभास होणें, ही भ्रांति होय,' असें म्हणतां येईल. पण विषयाची व चित्ताची गांठ पडणें, केव्हांही असंभवनीयच आहे. कारण विषयच नाहीं आणि तो नाहीं म्हणून भ्रांति होण्याचेंही कांहीं कारण नाहीं. निमित्तच नाहीं, तर भ्रांति होणार कशी? तेव्हां विज्ञानवादी म्हणतात कीं, घटादि निमित्त नसतांही घटादिकाप्रमाणें अवभासित होणें, हा चित्ताचा स्वभावच आहे. येथें भ्रांतीचा प्रश्नच नाहीं. प्रकाश देणें हा जसा सूर्यस्वभाव, त्याप्रमाणें पदार्थ नसूनही पदार्थावभासक स्वरूप घेणें, हा चित्ताचा स्वभाव आहे. येथें भ्रांतीचा प्रश्न नाहीं॥ २७॥

श्लोक अठ्ठाविसावा.

तस्मान्न जायते चित्तं चित्तदृश्यं न जायते ।
तस्य पश्यन्ति ये जातिं खे वै पश्यन्ति ते पदम् ॥२८॥

अन्वय व अर्थः—तस्मात् चित्तं न जायते, चित्तदृश्यं न जायते; तस्य ये जातिं पश्यन्ति, ते वै खे पदं पश्यंति (म्हणून चित्ताला जन्म नाहीं, चितदृश्य म्हणजे चित्तानें पाहण्यास योग्य जे विषय, त्यांस जन्म नाहीं. अर्थात् चित्ताला जन्म आहे, असें जे समजतात, ते लोक आकाशांत उडणाऱ्या पक्ष्याचीं पदेंही पाहतात, असें आपण समजावें!)

सारांश, विषयांप्रमाणें चित्तालाही जन्म नाहीं. 'जन्म आहे' असें ह्मणणें अज्ञानत्व-दर्शक आहे ॥ २९ ॥.

प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वमित्याद्येतदन्तं विज्ञानवादिनो बौद्धस्य वचनं बाह्यार्थवादिपक्षप्रतिषेधपरमाचार्येणानुमोदितम् । तदेव हेतुं कृत्वा तत्पक्षप्रतिषेधाय तदिदमुच्यते तस्मादित्यादि । यस्मादसत्येव घटादौ घटाद्याभासता चित्तस्य विज्ञानवादिनाऽभ्युपगता तदनुमोदितमस्माभिरपि भूतदर्शनात् । तस्मात्तस्यापि चित्तस्य जायमानाऽवभासताऽसत्येव जन्मनि युक्ता भवितुमित्यतो न जायते चित्तम् । यथा चित्तदृश्यं न जायतेऽतस्तस्य चित्तस्य ये जातिं पश्यन्ति विज्ञानवादिनः क्षणिकत्वदुःखित्वशून्यत्वानात्मत्वादि च, तेनैव चित्तेन चित्तस्वरूपं द्रष्टुमशक्यं पश्यन्तः खे वै पश्यन्ति ते पदं पक्ष्यादीनाम् । अत इतरेभ्योऽपि द्वैतिभ्योऽत्यन्तसाहसिका इत्यर्थः । येऽपि शून्यवादिनः पश्यन्त एव सर्वशून्यतां स्वदर्शनस्यापि शून्यतां प्रतिजानते ते ततोऽपि साहसिकतराः खं मुष्टिनाऽपि जिघृक्षन्ति ॥२८॥

सिद्धान्ती—श्लोक पंचवीसपासून येथपर्यंत विज्ञानवादीबौद्धांनीं जें प्रवचन केलें, बाह्यार्थवादी बौद्धांचे म्हणण्याचा पूर्वपक्ष करून त्याचें जें खंडन केलें, तें श्रीमद्गौडाचार्यांस मान्य आहे, म्हणून त्यांनीं या प्रवचनाला अनुमोदनही दिलें. आतां, या श्लोकांत विज्ञानवाद्यांचें म्हणणें जमेस धरून त्यांचेंही खंडन करावयाचें आहे. 'घट नसतांनाही चित्त घटाकारसें भासतें' हा त्यांचा मुख्य सिद्धांत. त्याचाच आश्रय घेऊन त्यांनीं बाह्यार्थवाद्यांचा पक्ष निषिद्ध केला. अद्वैतवादी तेवढा मात्र अनुमोदितात; कारण **भूतदर्शन** होय. हें भूत म्हणजे वस्तुरूप आहे; वस्तु नित्य ज्ञानमात्र आहे. पण त्यांतच एक असत्सिद्धांत आहे, तो निषेधून आचार्य सर्व विज्ञानवाद खंडित करितात. पहा: ते म्हणतात कीं, 'घटादि नसतांही चित्त घटादिकांचा आभास करणारें होतें' असा जो विज्ञानवाद्यांचा सिद्धांत आहे, त्याला आम्हीं अनुमोदन दिलें, ते केवळ परमार्थदृष्टीनें होय. परमार्थदृष्टीनें पाहतां घटादि पदार्थ वस्तुतः नाहींत, हें विज्ञानवाद्यांचें म्हणणें यथार्थ आहे. याच न्यायानें स्वरूपतः जन्म नसणाऱ्या चित्तालाच 'उत्पत्ति होण्याचा आभास मात्र होतो' असें मागणेंही योग्य आहे. हा अभिप्राय मनांत आणून आचार्य म्हणतातः चित्त हें केव्हांही उत्पन्न होत नाहीं. चित्तास दृश्य असणारे विषय जसे केव्हांही उत्पन्न होत नाहींत, तसें (व तसें आहे म्हणून) चित्तही केव्हांच जन्म पावत नाहीं. उघडच आहे कीं, पाहण्याच्या वस्तु सत्तारूप नव्हेत, तर पाहणारें चित्तही असत् हवें.

शिष्य—तात्पर्य विषयांस जन्म नाहीं, तसा चित्ताला ही नाहीं. होयना ?

सिद्धांती—होय. असें असूनही अजन्म चित्ताला म्हणजे ज्ञानाला उत्पत्ति आहे, असें मानितात, ज्ञान उत्पन्न होतें, असें पाहतात, ते विज्ञानवादी—

शिष्य—यांचें चित्त म्हणजे ज्ञान. हें क्षणिक, दुःखपूर्ण व आत्मशून्य असें आहे, नव्हे ?

सिद्धांती—ठीक. तेव्हां अशा क्षणभंगुर, अनात्मक, दुःखित्व इत्यादि गुणात्मक चित्तानें ' जे विज्ञानवादी चित्ताला जन्म आहे, ' असें पाहतात, ते निरालंब आकाशांत पक्ष्यादिकांचीं उमटलेलीं पावलेंच पाहतात, असें म्हणावयाचें ! अहो ! आकाशांतील पावलांची उमट जशी पाहतां येणें अशक्य, त्याप्रमाणें क्षणिकत्वादि गुणविशिष्ट चित्तानें चित्तस्वरूप पाहणें किंवा जाणणें दुर्घट आहे.

शिष्य—खरेंच आहे. चित्त क्षणभंगुर असल्यामुळें जर त्याला क्षणापलीकडे अस्तित्व नाहीं, तर तें दिसणार कसें व स्वतःला पाहणार तरी कसें ? मग त्याच्या धर्माचें स्वरूप पाहणें लांबच राहिलें !

सिद्धान्ती—तात्पर्य, पाहण्याचें साधन नसतांही क्षणिकवृत्ति चित्त पाहण्याचें साहसी कर्म करणारे विज्ञानवादी महासाहसिक होत ! पण यांच्यावरही कडी चढविणारे आणखी एक प्रकारचे पंडित आहेत. ते कोण ? तर शून्यवादी होत. हे गृहस्थ प्रत्यक्ष वस्तु व वस्तुप्रत्यय पाहत असतां ही " '**सर्वशून्य**' आहे, आपलें **तत्त्वदर्शनही शून्यस्वरूप** आहे " असें म्हणतात. अशी प्रतिज्ञा करणारे शून्यवादी म्हणजे साहसिकत्वाची कमाल होय. हे लोक म्हणजे मुठीनें सर्व आकाश कवटाळूं पाहणारे विद्वान् होत. अर्थात् **शून्य आहे**, असें म्हणणारांचें मत केवळ उपेक्षणीयच होय ॥ २८ ॥

श्लोक एकोणतिसावा.

अजातं जायते यस्मादजातिः प्रकृतिस्ततः ।
प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति ॥ २९ ॥

अन्वय व अर्थः—यस्मात् अजातं जायते (ज्यापक्षीं अजन्म असणारें चित्त ' जन्माला येतें, ' असें समजतात) **ततः प्रकृतिः अजातिः** (त्यापक्षीं त्या चित्ताची प्रकृति, त्याचें मूलस्वरूप अजाति—जन्मशून्य—असलें पाहिजे) **प्रकृतेः अन्यथाभावः न कथंचित् भविष्यति** (आणि प्रकृति आपलें स्वरूप सोडून अन्यस्वरूपाचा केव्हांही अंगीकार करीत नाहीं) ॥ २९ ॥

उक्तैर्हेतुभिरजमेकं ब्रह्मेति सिद्धम् । यत्पुनरादौ प्रतिज्ञातं तत्फलोपसंहारार्थोऽयं श्लोकः । अजातं यच्चित्तं ब्रह्मैव जायत इति वादिभिः परिकल्प्यते तदजातं जायते, यस्मादजातिः प्रकृतिस्तस्य ततस्तस्मादजातरूपायाः प्रकृतेरन्यथाभावो जन्म न कथंचिद्भविष्यति ॥ २९ ॥

सिद्धान्ती०—आतांपर्यंत उत्पत्ति व नानात्व ठरविण्यास समर्थ नसणारीं जीं जीं कारणें-हेतु-सांगितलीं, त्यांवरून ब्रह्म हें अज व एक आहे, असें ठरलें. आतां या श्लोकांत केवळ प्रथमतः जी प्रतिज्ञा केली, तिच्यापासून विचारतः उत्पन्न होणाऱ्या फलांच्या अर्थाचा उपसंहार येथें केला आहे. सारांश, हा श्लोक फलोपसंहारक आहे. आतांच ठरविल्याप्रमाणें चित्त म्हणजे ज्ञानस्फुरण जर जन्मशून्य आहे, तर तें ब्रह्मरूपच असलें पाहिजे. वस्तुतः त्याला जन्म नाहीं. अद्वैतेतर वाद्यांनीं जन्म कल्पिलाच तर तो मायिक होय. सारांश, अजात असून तें जन्मल्यासारखें दिसतें, ही भ्रांति होय. कारण, त्याची प्रकृति किंवा स्वभाव 'अजाति' च असला पाहिजे. आतां ज्या प्रकृतीचा स्वभावच 'अजात' आहे. तिचा अन्यथाभाव म्हणजे जन्म होणें ही स्थिति कालत्रयींही व्हावयाची नाहीं. सारांश, ब्रह्ममात्र सत्य आहे व तें अजात आहे ॥ २९ ॥

श्लोक तिसावा.

अनादेरन्तवत्त्वं च संसारस्य न सेत्स्यति ।
अनन्तता चाऽऽदिमतो मोक्षस्य न भविष्यति ॥ ३० ॥

अन्वय व अर्थः—अनादेः संसारस्य अन्तवत्त्वं च न सेत्स्यति (अनादि जर संसार असेल, तर त्याला अंत असणें न्यायदृष्ट्या शक्य नाहीं) **च आदिमतः मोक्षस्य अनन्तता न भविष्यति** (आणि जन्म पावणारा मोक्ष केव्हांही अनंतकालीन असूं शकावयाचा नाहीं).

सारांश, ज्याला आदि नाहीं त्याला अंत नसावयाचा व अंत नाहीं त्याला आदि नसावयाचा. आदि असतें तें अन्तवंत व अंतवंत ते आदि (सादि सांत व सांत सादि असतें) अशी व्यवस्था आहे ॥ ३० ॥

अयं चापर आत्मनः संसारमोक्षयोः परमार्थसद्भाववादिनां दोष उच्यते । अनादेरतीतकोटिरहितस्य संसारस्यान्तवत्त्वं समाप्तिर्न

सेत्स्यति युक्तितः सिद्धिं नोपयास्यति । न ह्यनादिः सन्नन्तवान्कश्चित्पदार्थो दृष्टो लोके । बीजाङ्कुरसबन्धनैरन्तर्यविच्छेदो दृष्ट इति चेत् । न । एकवस्त्वभावेनापोदितत्वात् । तथाऽनन्तताऽपि विज्ञानप्राप्तिकालप्रभवस्य मोक्षस्याऽऽदिमतो न भविष्यति । घटादिष्वदर्शनात् । घटादिविनाशवदवस्तुत्वाददोष इति चेत् । तथा च मोक्षस्य परमार्थसद्भावप्रतिज्ञाहानिः । असत्त्वादेव शशविषाणस्येवाऽऽदिमत्त्वाभावश्च ॥ ३० ॥

सिद्धान्ती—या श्लोकांत आणखी एका दोषाचें वर्णन केलें आहे. 'आत्म्याला परमार्थतः संसाराची प्राप्ति होते व तो संसारापासून खरोखर मुक्त होतो. सारांश **आत्म्याला वास्तविक बंधमोक्षांचा प्रसंग असतो,'** असें म्हणणाऱ्या प्रतिपक्ष्यांचें दृष्ट मत येथें खोडून काढिलें आहे. पहा: संसार अनादि आहे, असें म्हणणारे लोक अनादिशब्दानें असें समजतात कीं, संसाराला अतीतकोटी नाहीं, म्हणजे तो कधीं नव्हता असें नाहीं. असो; अशा अनादि संसाराचा केव्हां तरी अंत होईल असें युक्तीनें केव्हांही सिद्ध करितां यावयाचें नाहीं. पुनः, अनादि असून अंतवान् आहे, असा व्यवहारांत एकही पदार्थ दिसत नाहीं.

पूर्व०—कां बरें! बीजांकुर-संबंध अनादि असतां ही, त्याच्या निरंतरतेचा विच्छेद होतो, बीजांकुरसंबंध तुटतो, असें तुम्हीसुद्धां पाहिलें असेल.

सिद्धांती—नाहीं, तुम्ही म्हणतां तसा प्रकार नाहीं. तुमच्या दृष्टांतांत एकवस्तुत्व नाहीं. प्रत्येकवेळीं बीज निराळें असतें व अंकुर निराळा असतो. ज्या बीजापासून अंकुर होतो, त्याहून निराळें बीज अंकुराला येतें आणि या निराळ्या बीजांपासून तिसराच एक अंकुर निर्माण होतो. म्हणून तुमचा दृष्टांत निरुपयोगी आहे. असो हाच न्याय मोक्षाला लागू आहे. म्हणजे परमार्थज्ञान झालेल्या दिवशीं जन्म पावणारा मोक्ष केव्हांही अनंतकालीन होणें शक्य नाहीं. निर्माण केलेला घट कधीं अनंत असेल का?

पूर्व०—तसें नव्हे. मी आतां घट फोडिला, तर हा घटाचा प्रध्वंसाभाव जसा अनंतकालीन, तसा बंधध्वंसही अनंत होईल. उभयतांही अभावात्मकच आहेत.

सिद्धान्तीः—असें समजलें कीं, मोक्ष ही पारमार्थिक **'सत्य वस्तु'** आहे या मुख्य सिद्धांताची हानि होते व मोक्ष अभावरूप असल्यास शशशृंगाप्रमाणें त्यांला जन्म होणेंही अशक्यच. सारांश मोक्ष अनादि आहे॥ ३० ॥

श्लोक एकतिसावा व बत्तीसावा.

आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।
वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथा इव लक्षिताः ॥ ३१ ॥
सप्रयोजनता तेषां स्वप्ने विप्रतिपद्यते ।
तस्मादाद्यन्तवत्त्वेन मिथ्यैव खलु ते स्मृताः ॥ ३२ ॥

अन्वय व अर्थः—आदौ अन्ते च यत् न अस्ति, वर्तमाने अपि तत् तथा (जें जन्मापूर्वीं नसतें व अंतानंतर नसतें, तें वर्तमानकाळींही नसतें) **वितथैः सदृशाः सन्तः, अवितथाः इव लक्षिताः** (खरोखर वितथ म्हणजे मिथ्या असतांही ह्या वस्तूंस अवितथ म्हणजे वास्तविक असें समजतात) ॥ ३१ ॥

अन्वय व अर्थ—तेषां सप्रयोजनता स्वप्ने विप्रतिपद्यते; तस्मात् आद्यन्तवत्त्वेन ते मिथ्या एव खलु स्मृताः (त्याचें प्रयोजन स्वप्नकाळीं भ्रष्ट होतें, म्हणून व ते सादि व सांत आहेत म्हणून ते सर्व मिथ्या होत ॥ ३२ ॥

वैतथ्ये कृतव्याख्यानौ श्लोकाविह संसारमोक्षाभावप्रसङ्गेन पठितौ ॥ ३१ ॥ ३२ ॥

सिद्धान्ती—वैतथ्यप्रकरणांत (श्लोक. ६ व ७ पहा.) यांचें सविस्तर विवेचन केलेंच आहे. येथें त्यांचा अवतार केला आहे, तो केवळ नित्य–बुद्ध–शुद्ध–मुक्त आत्मा केव्हांही बद्ध होत नाहीं व मुक्तही होत नाहीं, हें दाखविण्यासाठींच होय. तो सदा मुक्तच आहे. आत्मा सदा मुक्त आहे, म्हणून त्याला जन्ममरण नाहीं. संसार वस्तुतः नाहीं, म्हणून त्याला जन्ममरण नाहीं आणि संसार आहे, अशी जी भ्रांति, तिलाही जन्ममरण असणें संभवनीय नाहीं. सारांश, जन्म कोणालाही नाहीं ॥ ३१॥३२ ॥

श्लोक तेत्तिसावा.

सर्वे धर्मा मृषा स्वप्ने कायस्यान्तर्निदर्शनात् ।
संवृतेऽस्मिन्प्रदेशे वै भूतानां दर्शनं कुतः ॥ ३३ ॥

अन्वय व अर्थः—कायस्य अंतर्निदर्शनात् स्वप्ने सर्वे धर्माः मृषा (स्वप्नामध्यें शरीराच्या आंत दिसत असणारे सर्व धर्म मिथ्या म्हणजे अवास्तव आहेत) **अस्मिन् संवृते प्रदेशे भूतानां दर्शनं कुतः वै** (कारण अंतर्गूढ प्रदेशांत भूतांचें, नानाविषयक धर्मांचें, दर्शन होणार कोठून व नाना धर्म असणार कसे ?)

सारांश, आनंदगिरी म्हणतातः देहाच्या आंत राहणारे स्वप्नस्थ धर्म जर मिथ्या तर विराट् पुरुषाच्या देहांतच आपला सर्व जागरित व्यवहार होतो म्हणून तोही मिथ्या असला पाहिजे. तसेंच स्वप्नाला योग्य देशकाल नसतो म्हणून जर स्वप्न मिथ्या, तर अंतर्यामीं असून अखंडैकरस असणाऱ्या निरवकाश ब्रह्मरूपांत नानात्वधर्मक भूतांचें वास्तव्य कोठून असणार ? अर्थात् जें नानात्व दिसतें तें मिथ्याच असलें पाहिजे॥ ३३॥

निमित्तस्यानिमित्तत्वमिष्यते भूतदर्शनादित्ययमर्थः प्रपञ्च्यत एतैः श्लोकैः ॥ ३३ ॥

सिद्धान्ती—परमार्थदर्शन झालें असतां निमित्त म्हणजे कारण म्हणून वाटणारे सर्व पदार्थ अनिमित्त म्हणजे कारणत्वशून्य होतात, याचें स्पष्टीकरण करणारे हे श्लोक आहेत. (प्रकरण ४ श्लोक २५ पहा) हे श्लोक जन्माचा आभास स्पष्ट करतात ॥ ३३ ॥

श्लोक चौतिसावा.

न युक्तं दर्शनं गत्वा कालस्यानियमाद्गतौ ।
प्रतिबुद्धश्च वै सर्वस्तस्मिन्देशे न विद्यते ॥ ३४ ॥

अन्वय व अर्थः—गतौ कालस्य अनियमात् न गत्वा दर्शनं युक्तं (स्वप्नामध्यें देशांतराला जाण्यास जो निश्चित काल लागतो, तो नसल्यामुळें, पदार्थ आहे तेथें न जातांही त्याचें झालेलें दर्शन अयुक्त होतें—म्हणून तें दर्शन मिथ्या होय–) **सर्वः प्रतिबुद्धः वै तस्मिन् देशे न विद्यते** (जागा झालेला प्रत्येक पुरुष 'आपण स्वप्नांतील प्रदेशांत नाहीं.' असें जागृतस्थितींत पाहतो, म्हणूनही स्वप्नगत पदार्थ मिथ्या होत)

सारांश, वैतथ्य प्रकरण श्लोक २ पहा. यतिवर्य आनंदगिरी म्हणतातः मरणानंतर अर्चिरादि-मार्गानें जाऊन ब्रह्मदर्शन होणें अयुक्त आहे, कारण ब्रह्म कालावच्छिन्न नाहीं.

तसेंच, ज्या देहांत संसाराचा अनुभव येतो, त्याच देहांत ब्रह्मानुभव झाल्यानंतर जीवानें असणें शक्य नाहीं. अतएव देशकालांनीं मर्यादित झालेल्या सर्व वस्तु मिथ्या आहेत ॥ ३४ ॥

जागरिते गत्यागमनकालो नियतो देशः प्रमाणतो यस्तस्यानियमान्नियमस्याभावात्स्वप्ने न देशान्तरगमनमित्यर्थः ॥ ३४ ॥

सिद्धान्ती—जागृत स्थितींत असतां कोणत्याही देशाला जाण्यायेण्याचा जो काल प्रमाणपुरःसर निश्चित केला असतो, त्या कालनियमाचा अभाव असल्यामुळें स्वप्नामध्यें कोणीही वास्तविक देशांतर करीत नाहीं.—देशांतर केलेंसें वाटतें तें मिथ्या होय ॥ ३४ ॥

श्लोक पस्तिसावा.

मित्राद्यैः सह संमन्त्र्य संबुद्धो न प्रपद्यते ।
गृहीतं चापि यत्किंचित्प्रतिबुद्धो न पश्यति ॥ ३५ ॥

अन्वय व अर्थः—मित्राद्यैः सह संमन्त्र्य संबुद्धः न प्रपद्यते (स्वप्नामध्यें मित्रांबरोबर जो मंत्रविचार होतो—काय करावें, काय करूं नये, इत्यादि किंवा वस्तु कशी असेल व आहे इत्यादि विषयीं जी चर्चा होते, तो मंत्रविचार जागृतकालीं प्रत्ययास येत नाहीं) **गृहीतं च अपि यत् किंचित्, प्रतिबुद्धः न पश्यति** (आणि स्वप्नामध्यें जें काय मिळावलं असेल, तें जागृतकालीं असत नाहीं)

सारांश यांते आनंदगिरी म्हणतातः जागृतीच्या व स्वप्नाच्या अनुभवांत विसंवाद आहे म्हणून स्वप्न मिथ्या असें आपण म्हणतों, त्याप्रमाणें या सांसारिक जागृतींत—हें एक मोठें स्वप्नच आहे!—ब्रह्मज्ञ पुरुषाची संगति करून ब्रह्मविचारानें अविद्यानिद्रेंतून जागा झालेला केव्हांही श्रेयःसाधनांची चर्चा करीत नाहीं. या महास्वप्नांतील सर्व श्रेयःसाधनेंही परमार्थदृष्टीनें मिथ्याच आहेत. तसच उपदेश घेणें, दानप्रतिग्रह करणें इत्यादि गोष्टी जीवन्मुक्तस्थितींत मिथ्या होतात; कारण तेथें सर्वच एकत्वात्मक असतें ॥ ३५ ॥

मित्राद्यैः सह संमन्त्र्य तदेव मन्त्रणं प्रतिबुद्धो न प्रपद्यते । गृहीतं च यत्किंचिद्धिरण्यादि न प्राप्नोति । गतश्च न देशान्तरं गच्छति स्वप्ने ॥ ३५ ॥

सिद्धान्ती—स्वप्नामध्यें मित्रादिकांसह जी चर्चा केली असते, ती जागेपणीं स्फुरद्रूप होत नाहीं व तिचें फलही मिळत नाहीं. तसेंच स्वप्नांत जें काय हिरण्यादि मिळालें असेल, तें जागृत स्थितींत प्रत्ययाला येत नाहीं. आणि स्वप्नस्थ पुरुष स्वप्नांत देशांतर करितो, तरी जागेपणीं तो 'जेथें आपण निजलों होतों, तेथेंच आपल्यास पाहतो। सारांश, स्वप्नांतील देणें घेणें व देशांतरीं जाणें जागृतस्थितींत मिथ्या असतें ॥३५॥

श्लोक छत्तिसावा.

स्वप्ने चावस्तुकः कायः पृथगन्यस्य दर्शनात् ।
यथा कायस्तथा सर्वं चित्तदृश्यमवस्तुकम् ॥ ३६ ॥

अन्वय व अर्थः— च अन्यस्य पृथक् दर्शनात् स्वप्ने अवस्तुकः कायः (निजलेल्या पुरुषाचें जें शरीर असतें त्याहून स्वप्नांतील शरीर निराळें असतें, म्हणून तें वास्तविक नसतें) **यथा कायः तथा सर्वं चित्तदृश्यं अवस्तुकं** (ज्याप्रमाणें चित्तदृश्य म्हणून स्वप्नांतील शरीर अवास्तविक असतें, त्याप्रमाणें चित्तानें पाहिलेलें जें कांहीं असेल तें अवस्तुक असतें) यति आनंदगिरी म्हणतात. यावरून हें स्पष्ट दिसतें कीं, परमार्थतः जागृत स्थितींतील सांसारिक देह परिव्राजक–वेषधारी झाला, तरी तो मिथ्याच आहे ॥ ३६ ॥

स्वप्ने चाटन्दृश्यते यः कायः सोऽवस्तुकस्ततोऽन्यस्य स्वापदेशस्थस्य पृथक्कायान्तरस्य दर्शनात् । यथा स्वप्नदृश्यः कायोऽसंस्तथा सर्वं चित्तदृश्यमवस्तुकं जागरितेऽपि चित्तदृश्यत्वादित्यर्थः । स्वप्नसमत्वादसज्जागरितमपीति प्रकरणार्थः ॥ ३६ ॥

सिद्धांती—स्वप्नांत जें शरीर फिरतांना दिसतें, तें वस्तुतः मिथ्या, अवास्तविक, असतें. कारण स्वापदेशावर म्हणजे अंथरुणादिकांवर पडलेला व स्वप्नांतील देहाहून निराळा असणारा देह इतरांस मूर्तिमंत दिसत असतो. आतां स्वप्नांतील चित्तदृश्य देह जसा मिथ्या, त्याप्रमाणें जागृतींतील सर्व वस्तुही मिथ्याच होत. कारण चित्तानें जें जें म्हणून पाहिलें आहे, चित्ताच्या जाणण्याचा म्हणून जो कांहीं विषय आहे, तें चित्तदृश्य म्हणून मिथ्या होय. स्वप्नांत चित्तच पाहतें व जागृतींतही इंद्रियांच्या साहाय्यानें चित्तच पाहतें. म्हणून जागृतस्थिति ही स्वप्नस्थितिसमच आहे. एवंच, स्वप्नविषय जसे मिथ्या किंवा असत्, त्याप्रमाणें जागृद्विषयही असत् होत, असें सांगण्याचा अभिप्राय आहे ॥ ३६ ॥

श्लोक सदतिसावा.

ग्रहणाज्जागरितवत्तद्धेतुः स्वप्न इष्यते ।
तद्धेतुत्वात्तु तस्यैव सज्जागरितमिष्यते ॥ ३७ ॥

अन्वय व अर्थः—जागरितवत् ग्रहणात् तद्धेतुः स्वप्नः इष्यते (जागृतींतील ग्रहणाप्रमाणेंच स्वप्नांतील विषयग्रहण होत असल्यामुळें स्वप्न हें जागृतीचें कार्य आहे, असें मानावें लागतें) **तद्धेतुत्वात् तु तस्य एव जागरितं सत् इष्यते** (म्हणून—म्हणजे जागृतींतील विषयदर्शन हें स्वप्नस्थ विषयदर्शनाचें कारण आहे, म्हणून—ज्याला विषयदर्शन होतें, त्या ग्राहकाला मात्र तें तद्रूप असतें.)

सारांश, जागृतींत जें विषयज्ञान होतें तें ज्याला होतें, त्याच्या दृष्टीनें तत्कालीं व तत्प्रसंगीं मात्र खरें असतें, वस्तुतः खरें नसतें ॥ ३७ ॥

इतश्चासत्त्वं जाग्रद्वस्तुनो जागरितवज्जागरितस्येव ग्रहणाद्ग्राह्यग्राहकरूपेण स्वप्नस्य तज्जागरितं हेतुरस्य स्वप्नस्य स स्वप्नस्तद्धेतुर्जागरितकार्यमिष्यते । तद्धेतुत्वाज्जागरितकार्यत्वात्तस्यैव स्वप्नदृश एव सज्जागरितं न त्वन्येषाम् । यथा स्वप्न इत्यभिप्रायः । यथा स्वप्नः स्वप्नदृश एव सन्साधारणविद्यमानवस्तुवदवभासते तथा तत्कारणत्वात्साधारणविद्यमानवस्तुवदवभासमानं न तु साधारणं विद्यमानवस्तु स्वप्नवदेवेत्यभिप्रायः ॥ ३७ ॥

सिद्धान्ती—जागृतींतिल वस्तु असत् आहेत, हें ठरविणारें आणखी एक कारण पहा: आपण जागे असतांना आपल्यास विषयाचें भान होतें, तेव्हां ग्राह्यविषय आणि विषयग्राहक या रूपानें विषयग्रहण होत असतें. स्वप्नांतील विषयग्रहणही याच पद्धतीनें होतें. म्हणजे स्वप्नांतील विषयदर्शनाचा हेतु कोण, असें विचारल्यास जागृतींतील विषयदर्शन हा होतो. एवंच स्वप्न हें जागृतीचें कार्य आहे, हें ग्राह्यग्राहकत्वसंबंधानें ठरतें. अर्थातच जागरित कार्य जें स्वप्न, त्याच्या द्रष्ट्याला,—स्वप्न पाहणाऱ्या द्रष्ट्याला मात्र,—जागृतींतील विषय सद्रूप असतात, इतरांस नसतात—

शिष्य—म्हणजे ? कांहीं समजलें नाहीं.

सिद्धान्ती—अरे ! स्वप्नाचा जो द्रष्टा असतो, तोच जागृतींतील अनुभवाचा द्रष्टा असतो. आतां स्वप्नांतील विषय पाहणाऱ्या स्वप्नद्रष्ट्याच्या मात्र दृष्टीनें स्वप्नविषय खरे असतात. म्हणजे तुला स्वप्न पडतें तेव्हां तुला मात्र स्वप्नविषय

खरे असतात, मला नसतात. तूं स्वप्नांत पाहिलेला हत्ती मला दिसत नाहीं, म्हणून तुला मात्र स्वप्नकाळीं तो खरा; तुझ्या स्वप्नांतील हत्ती मी किंवा इतर कोणी 'खरा' असें म्हणणार नाहीं. समजलें? स्वप्नांतील वस्तु, तूं स्वप्नांत असतां तुला मात्र खऱ्या वाटतील; जागें झाल्यावर तुलाच त्या खऱ्या वाटणार नाहींत, इतरांस तर केव्हांही वाटणार नाहींत. हीच स्थिति जागृतीची आहे. कारण स्वप्नाचाच द्रष्टा जागृतींतील द्रष्टा असतो. समजलें?

शिष्य—म्हणजे स्वप्नांतील संवित्ति जशी स्वप्नद्रष्ट्यापुरती असते, तशीच जागृतींतील संवित्तिही त्याच द्रष्ट्यापुरती खरी असते. सर्वसाधारणतः खरी नसते.

सिद्धान्ती—तात्पर्य, स्वप्न हें स्वप्नद्रष्ट्यापुरतें मात्र सत्य असूनही त्यांतील विषय सर्वसाधारणत्वानें अस्तित्ववान् आहेत, असा भास होतो; त्याच न्यायानें स्वप्नकारण जी जागृति, तिच्यामधील विषयही द्रष्ट्याच्या दृष्टीनें मात्र खरे असून ते सर्वसाधारणतः अस्तित्ववान् आहेत, असा भास होतो. वस्तुतः ते सर्वांस सारख्याच रूपानें दिसत नाहींत. सारांश, जागृतींतील विषयसुद्धां आभासमात्र आहेत, परमार्थतः विषयरूपानें ते खरे नाहींत. स्वप्न जसा आभास तसाच जगृतींतील विषय-जागृतींत ज्ञात होणारे विषय-शुद्ध आभासमात्र आहेत, मिथ्या आहेत, हा अभिप्राय आहे. आपला अनुभव आपल्यापुरता मात्र खरा असण्याचा संभव असतो, सर्व साधारणतः तो खरा नसतो म्हणून 'तो तत्त्वतः आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. जें तत्त्वतः खरें नाहीं, तें आभासमात्र असतें, हें सांगावयास नकोच ॥ ३७ ॥

श्लोक अडतिसावा.

उत्पादस्याप्रसिद्धत्वादजं सर्वमुदाहृतम् ।
न च भूतादभूतस्य संभवोऽस्ति कथंचन ॥ ३८ ॥

अन्वय व अर्थः—उत्पादस्य अप्रसिद्धत्वात् सर्वं अजं उदाहृतं (पदार्थाची उत्पत्ति कोणत्याही प्रकारें सिद्ध करितां येणें शक्य नाहीं, म्हणून सर्व पदार्थमात्र 'अज' आहेत, असें वेदपुरुष म्हणतात) **च भूतात् अभूतस्य कथंचन संभवः न अस्ति** (आणि विद्यमान जें ब्रह्म त्यापासून अविद्यमान (असत्) वस्तु निर्माण होण्याचा संभव कालत्रयींही असत नाहीं) ॥ ३८ ॥

ननु स्वप्नकारणत्वेऽपि जागरितवस्तुनो न स्वप्नवदवस्तुत्वम् । अत्यन्तचलो हि स्वप्नो जागरितं तु स्थिरं लक्ष्यते । सत्यमेवमविवेकिनां स्यात् । विवेकिनां तु न कस्यचिद्वस्तुन उत्पादः प्रसिद्धोऽतोऽप्रसिद्धत्वादुत्पादस्याऽऽत्मैव सर्वमित्यजं सर्वमुदाहृतं वेदान्तेषु सबाह्याभ्यन्तरो ह्यज इति । यदपि मन्यसे जागरितात्सतोऽसत्स्वप्नो जायत इति तदसत् । न भूताद्विद्यमानादभूतस्यासतः संभवोऽस्ति लोके न ह्यसतः शशविषाणादेः संभवो दृष्टः कथंचिदपि ॥ ३८ ॥

पूर्व०—जागृतींतील वस्तुदर्शनामुळें स्वप्नांतील वस्तुदर्शन होतें, व स्वप्नांतील वस्तु मिथ्या असतात, म्हणून जागृतींतील उत्पत्त्यादि विकार असणाऱ्या वस्तुही मिथ्या असतात, हा तुमचा न्याय सर्वसंमत होण्यासारखा नाहीं. कारण स्वप्नस्थ वस्तु अत्यंत चंचल असतात व जागृतींतील त्याच वस्तु अत्यंत स्थिर असतात. अर्थात् वैषम्य आहे म्हणून, तुमचा न्याय कित्येकांच्या मतें चुकला.

सिद्धान्ती—होय काय ? कोणाच्या मतें चुकला ? अविवेकी किंवा मतिमंद आहेत, त्यांच्या दृष्टीनें बरीक हा न्याय चुकला, हें खरें. पण जे विवेकी आहेत, सत्यासत्य निवडण्याचें सामर्थ्य ज्यांस आहे, त्यांना कोणत्याही प्रकारें नानापदार्थांची उत्पत्तिप्रमुख विकारस्थिति सिद्ध करितां येत नसल्यामुळें, सारांश, सिद्ध करणें कोणालाही शक्य नसल्यामुळें, ' सर्व अज आहे, सर्व आत्मरूप आहे ' 'सर्वही सबाह्याभ्यंतरअज आहे ' असा जो वेदांतवेत्त्यांनीं सत्य व अभंग सिद्धांत प्रकट केला आहे, त्याचा अंगीकार करावा लागतो. सारांश, सर्व एक, अज आणि अनंत असें आत्मरूप आहे, हा ब्रह्मज्ञाचा सिद्धांत असून ' उत्पत्ति ' वस्तुतः नाहीं, असें त्याचें सांगणें आहे. दिसतें तें सर्व असत् असून तें अनुत्पन्न आहे.

पूर्व०—पण खऱ्या जागृत्यनुभवापासून खोटें स्वप्न उत्पन्न होतें, असें म्हणण्यास काय प्रत्यवाय आहे ?

सिद्धांती—प्रत्यवाय इतकाच कीं, हें म्हणणें असत् आहे ! अहो ! जी भूतवस्तु आहे, अस्तित्व हा जिचा त्रैकालिक प्राण आहे, ती आत्म्यासारखी सद्वस्तु केव्हांतरी ' असत् '-वस्तूला, अस्तित्वाचा अभाव आहे अशा वस्तूला, जन्म देईल काय ? सशाला शिंग असणें किंवा आकाशांत पुष्प उगवणें या वस्तु परमार्थतः असत् आहेत, तेव्हां अशा ' असत् ' वस्तूंस जन्मप्राप्ति होईल, स्वरूपतः नसलेलें अस्तित्व त्यांस मिळेल असें तुम्हांस वाटतें तरी कसें ? सताला व असताला जन्म नाहीं व असताला सतापासून जन्म मिळणें तर केव्हांही शक्य नाहीं. म्हणून स्वप्नाच्या मिथ्याविषयानुभवाला जागृतींतील मिथ्या विषयांचा अनुभव हेंच कारण असलें पाहिजे. स्वप्न हें कार्य

आणि जागृति हें कारण होय. असो; कार्य मिथ्या असलें म्हणजे तत्कारण मिथ्या असतें हें स्पष्टच आहे ॥ ३८ ॥

श्लोक एकोणचाळीसावा.

असज्जागरिते दृष्ट्वा स्वप्ने पश्यति तन्मयः ।
असत्स्वप्नेऽपि दृष्ट्वा च प्रतिबुद्धो न पश्यति ॥ ३९ ॥

अन्वय व अर्थः--असज्जागरिते दृष्ट्वा स्वप्ने तन्मयः पश्यति (मिथ्या वस्तु जागृतिमध्यें पाहून तन्मय झालेला द्रष्टा स्वप्नामध्यें त्याच मिथ्या वस्तु पाहतो) **च स्वप्ने अपि असत् दृष्ट्वा प्रतिबुद्धः न पश्यति** (आणि स्वप्नामध्येंही पाहिलेल्या असत् वस्तु जागृतीच्या अवस्थेंत दिसत नाहींत)

सारांश, जागृतींत पाहिलेल्या वस्तु मात्र स्वप्नांत दिसतात, पण स्वप्नांतील असत्-वस्तु जागृतींत दिसत नाहींत, यावरून जागृति हाच स्वप्नाचा हेतु आहे, हें खास ॥ ३९ ॥

ननूक्तं त्वयैव स्वप्नो जागरितकार्यमिति तत्कथमुत्पादोऽप्रसिद्ध इत्युच्यते । शृणु तत्र यथा कार्यकारणभावोऽस्माभिरभिप्रेत इति । असदविद्यमानं रज्जुसर्पवद्विकल्पितं वस्तु जागरिते दृष्ट्वा तद्भावभावितस्तन्मयः स्वप्नेऽपि जागरितवद्ग्राह्यग्राहकरूपेण विकल्पयन्पश्यति तथाऽसत्स्वप्नेऽपि दृष्ट्वा च प्रतिबुद्धो न पश्यत्यविकल्पयन् । चशब्दात्तथा जागरितेऽपि दृष्ट्वा स्वप्ने न पश्यति कदाचिदित्यर्थः । तस्माज्जागरितं स्वप्नहेतुरुच्यते न तु परमार्थसदिति कृत्वा ॥ ३९ ॥

पूर्व०—अहो ! स्वप्न हें जागृतीचें कार्य आहेना? जागृतीपासून स्वप्नाचा उद्भव होतो, असें तुम्ही सिद्ध केलें आणि मागें कोणत्याही वस्तूचा उद्भव होत नाहीं, असें म्हणालां, याचें तात्पर्य काय ? याला काय म्हणावें ?

सिद्धान्ती—आम्हांस अभिप्रेत असणाऱ्या कार्यकारणाचा आम्ही उल्लेख केला, त्याचें रहस्य तुमच्या लक्षांत आलें नाहीं. ऐका पुनः; असत् म्हणजे मिथ्या असणारी, अविद्यमान म्हणजे सत्तास्वरूपानें नसणारी, किंवा रज्जूवरील सर्पाभासाप्रमाणें शुद्ध कल्पनाजन्य असणारी वस्तु जागृतींत दृष्टीस पडते आणि या दृष्टसंस्कारानें विकृत झालेला (पाहिलेल्या वस्तूच्या ध्यानानें तन्मनस्क झालेला) द्रष्टा स्वप्नांतही ती वस्तु पाहतो. जागृतींत जसा वस्तुग्राहकाचा व ग्राह्यवस्तूचा प्रकार असतो, तसा येथें

स्वप्नांतही असतो. सारांश, जागृतिप्रमाणें स्वप्नांतही जागृतींतील पदार्थ ग्राह्यग्राहक भावनांनीं प्रकट होतो. स्वप्नांतही द्रष्टा विकल्प करितो. पण स्वप्नामध्यें मात्र जर द्रष्ट्यानें जागृतींत कधीं न पाहिलेली असंभवनीय असद्वस्तु पाहिली, तर ती जागृतकालीं दिसत नाहीं; कारण यावेळीं द्रष्टा तसा विकल्प करीत नाहीं. विकल्प नसला म्हणजे जागृतींतील असद्वस्तूही द्रष्ट्याला स्वप्नांत दिसत नाहींत. तथापि जागृतींतील वासनानुसार स्वप्नें पडतात, हा सामान्य नियम प्रायशः खरा ठरतो. म्हणून जागरित हा स्वप्न–हेतु आहे हें खरें; पण तो परमार्थतः सत् असणारा हेतु नव्हे. कारण जागरितांतील वस्तु मिथ्या आहेत म्हणून स्वप्न–हेतुही मिथ्या आहे. तात्पर्य, या स्वप्न-जागृतीच्या कार्यकारणभावावरून उत्पत्ति सिद्ध होत नाहीं. सारांश, दर्शनभ्रांति हें सामान्यकारण आहे. जागृतींतील भ्रांति स्वप्नांतील भ्रांतीला कारण आहे; तथापि हा नियम निराबाध नाहीं. कारण केव्हांही स्वप्नभ्रांतींतील वस्तु जागृतींतील भ्रांतींत दिसत नाहींत. व केव्हां केव्हां जागृतींतील भ्रांतिविषय स्वप्नांत दिसत नाहींत. एवंच हा निराबाध नियम नव्हे. शिवाय, हा सर्व व्यवहारांतील प्रकार आहे, पारमार्थिक नव्हे ॥ ३९ ॥

श्लोक चाळिसावा.

नास्त्यसद्धेतुकमसत्सदसद्धेतुकं तथा ।
सच्च सद्धेतुकं नास्ति सद्धेतुकमसत्कुतः ॥ ४० ॥

अन्वय व अर्थः— असत् असद्धेतुकं न अस्ति (असत् हे केव्हांही असत्कार्याचें कारण असत नाहीं) **सत् असद्धेतुकं तथा** (तसेंच सत् हेंही असताचें कार्य नसतें) **च सत् सद्धेतुकं न अस्ति** (सतापासून केव्हांही सताची उत्पत्ति होत नाहीं) **असत् सद्धेतुकं कुतः** (तर मग असत् हें सताचें कार्य कसें असूं शकेल ?)

येथें परमार्थतः कार्यकारणभावाचा सर्वथा असंभव स्पष्ट केला आहे ॥ ४० ॥

परमार्थतस्तु न कस्यचित्केनचिदपि प्रकारेण कार्यकारणभाव उपपद्यते । कथम् । नास्त्यसद्धेतुकमसच्छशविषाणादि हेतुः कारणं यस्यासत एव खकुसुमादेस्तदसद्धेतुकमसन्न विद्यते । तथा सदपि घटादिवस्तु असद्धेतुकं शशविषाणादिकार्यं नास्ति । तथा सच्च विद्यमानं घटादि विद्यमानघटादिवस्त्वन्तरकार्यं नास्ति । सत्कार्यमसत्कुत एव संभवति । न चान्यः कार्यकारणभावः संभवति

शक्यो वा कल्पयितुम् । अतो विवेकिनामसिद्ध एव कार्यकारणभावः कस्यचिदित्यभिप्रायः ॥ ४० ॥

सिद्धांती—खरोखर आपण न्यायपूर्वक गंभीर विचार केला तर, आपल्यास आढळून येईल कीं, परमार्थतः कार्यकारणभाव उपपन्नच होत नाहीं. परमार्थतः अमुक वस्तु दुसऱ्या अमक्याचें कार्य आहे, असें केव्हांही ठरवितां येत नाहीं. पहाः (१) शशशृंगासारख्या वस्तूला 'तें–शशशृंगादि–गगनकुसुमासारख्या वस्तूंचें कारण आहे' असा कारणभाव केव्हां तरी संपृक्त करितां येईल काय? नाहीं. एक असत् वस्तु दुसऱ्या असद्वस्तूचें केव्हांही कारण असणें शक्य नाहीं. (२) तसेंच घटादि व्यावहारिक सद्वस्तु शशशृंगाचें कार्य असणें असंभवनीय आहे. (३) विद्यमान असणारी घटादि वस्तु विद्यमान असणाऱ्या अन्यघटादि वस्तूंचें कार्य नसतें. कार्य म्हणजे उत्पन्न होण्याचा विकार असणारा पदार्थ. घट किंवा घटेतर वस्तु विद्यमान आहे; तेव्हां त्याला उत्पत्ति कोठून येणार ? (४) शेवटीं सतापासून असताची उत्पत्ति होणें अशक्य आहे. या चारी प्रकारांशिवाय अन्य प्रकारच्या कार्यकारणाची कल्पना करणें शक्य नाहीं. म्हणून जे विवेकी पुरुष आहेत, ते स्पष्ट म्हणतात कीं, कार्यकारणसंबंध जुळविणें, एक दुसऱ्याचें कार्य आहे असें म्हणणें, सर्वथा अन्याय्य आहे. सारांश, कार्यकारणभाव नाहीं ॥ ४० ॥

श्लोक एकेचाळीसावा.

विपर्यासाद्यथा जाग्रदचिन्त्यान्भूतवत्स्पृशेत् ।
तथा स्वप्ने विपर्यासाद्धर्मांस्तत्रैव पश्यति ॥ ४१ ॥

अन्वय व अर्थः—विपर्यासात् यथा जागृत् अचिंत्यान् भूतवत् स्पृशेत् (ज्याप्रमाणें जागा असलेला पुरुष भ्रांति झाली असतां अचिंत्य अशा पदार्थांस परमार्थ दृष्टीनें पाहूं लागतो) **तथा स्वप्ने तत्र एव धर्मान् विपर्यासात् पश्यति** (त्याप्रमाणें स्वप्न पडत असतांना–भ्रांति असली म्हणजे–स्वप्नांतल्या स्वप्नांतच अचिंत्य पदार्थ पाहतो)

सारांश, भ्रांतीला उत्पत्तिकारण लागत नाहीं ॥ ४१ ॥

पुनरपि जाग्रत्स्वप्नयोरसतोरपि कार्यकारणभावाशङ्कामपनयन्नाह । विपर्यासादविवेकतो यथा जाग्रज्जागरितेऽचिन्त्यान्भावानशक्यचिन्तनीयान्रज्जुसर्पादीन्भूतवत्परमार्थवत्स्पृशन्निव विकल्पये-

दित्यर्थः कश्चिद्यथा; तथा स्वप्ने विपर्यासाद्धस्त्यादीन्धर्मान्पश्यन्निव-विकल्पयति तत्रैव पश्यति न तु जागरितादुत्पद्यमानानित्यर्थः॥४१॥

सिद्धान्ती—असतू असणाऱ्याही स्वप्न–जागृतीमध्यें कार्यकारण भाव असेल, अशा शंकेचें येथें पुनः आणखी एका दृष्टीनें निराकरण केलें आहे. आपण केव्हां दृढ भ्रांतीनें आवृत झालेले असलों म्हणजे पक्के जागे असतांनाही रज्जूवर सर्प पाहण्यासारखे अनेक अचिंत्य व कल्पनातीत भाव पाहतों व ते जणों परमार्थतः सत्य आहेत, अशी आपली भावना करून घेतों. याचप्रमाणें स्वप्नामध्यें भ्रांति होऊन हस्तीत्यादि पदार्थ प्रत्यक्ष पाहत आहों, असा आपला समज शुद्ध कल्पनेनें करून घेतों. चमत्कार हा कीं, हे गजप्रमुख पदार्थ स्वप्नांतल्या स्वप्नांतच उत्पन्न झालेले असतात. जागृतींत पाहिलेल्या पदार्थांचा व स्वप्नस्थ पदार्थांचा अर्थाअर्थी कांहीं-एक संबंध नसतो. तात्पर्य परमार्थदृष्टीनें स्वप्न व जागृति यांचा कार्यकारण भाव नसतो, म्हणजे जागरितापासून स्वप्न उत्पन्न होत नाहीं.

शिष्य—पाठीमागील व या श्लोकांत स्वप्नजागृतीमध्यें पारमार्थिक कार्यकारण भाव नाहीं, हें सांगितलें व तात्त्विकदृष्टीनें कार्यकारणभाव कोठेंच सिद्ध होत नाहीं, हेंही ठरविलें, होयना ?

सिद्धान्ती—होय. परमार्थदृष्टीनें कार्यकारणभाव नाहीं, हें लक्षांत ठेव ॥ ४१ ॥

श्लोक बेचाळिसावा.

**उपलम्भात्समाचारादस्तिवस्तुत्ववादिनाम् ।
जातिस्तु देशिता बुद्धैरजातेस्त्रसतां सदा ॥ ४२ ॥**

अन्वय व अर्थः—उपलंभात्, समाचारात् ‘ अस्ति–वस्तुत्व ’ वादिनां तु बुद्धैः जातिः देशिता, अजातेः त्रसतां सदा–जातिः देशिता–(नित्य अनुभव–प्राप्ति द्वैताची आहे म्हणून व वर्णाश्रमादि धर्मामुळें ती स्पष्ट होते म्हणून, ‘द्वैत आहे, कार्यकारण भाव आहे’ असें अभिनिवेशानें समजणाऱ्या आस्तिक लोकांसाठीं श्रुतीनें ‘ जाति, उत्पत्ति ’ उपदेशिली आहे. कारण ‘ अजाति ’–भावाचें नाम ऐकतांक्षणीं या भाविक पण अज्ञानी लोकांचा थरकांप होतो).

सारांश, श्रुतीनें सृष्टि जीव इत्यादिकांच्या उत्पत्तीचा उपदेश केला आहे किंवा श्रीबादरायणव्यासजी ‘ ब्रह्मापासून सृष्टि झाली ’ असा उपदेश करितात, तो केवळ

मंदबुद्धीसाठीं केला आहे. वेदांतानभिज्ञ लोकांस ' जाति ' नाहीं असें प्रथमच सांगितलें तर, तो उपदेश पटत नाहीं ॥ ४२ ॥

याऽपि बुद्धैरद्वैतवादिभिर्जातिर्देशितोपदिष्टा । उपलम्भनमुपलम्भस्तस्मादुपलब्धेरित्यर्थः । समाचाराद्वर्णाश्रमादिधर्मसमाचरणात् । ताभ्यां हेतुभ्यामस्तिवस्तुत्ववादिनामस्ति वस्तुभाव इत्येवंवदनशीलानां दृढाग्रहवतां श्रद्दधानानां मन्दविवेकिनामर्थोपायत्वेन सा देशिता जातिः । तां गृह्णन्तु तावत् । वेदान्ताभ्यासिनां तु स्वयमेवाजाद्वयात्मविषयो विवेको भविष्यतीति न तु परमार्थबुद्ध्या । ते हि श्रोत्रियाः स्थूलबुद्धित्वादजातेरजातिवस्तुनः सदा त्रस्यन्त्यात्मनाशं मन्यमाना अविवेकिन इत्यर्थः । उपायः सोऽवतारायेत्युक्तम् ॥ ४२ ॥

पूर्वपक्षी—जर ' जाति म्हणजे उत्पत्तिच नाहीं ' तर तुमच्या मताविरुद्ध सृष्ट्युत्पत्तीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती व सूत्रकार, हे सर्व काय खोटे होते ? तुमचें मत घेतलें म्हणजे श्रुति लटक्या पडतात व श्रीव्यासजींसारखे वेदांतसूत्रकार असद्वादी होतात. पण असें म्हणण्याचें धाडस तुम्ही करणार नाहीं, असें वाटतें.

सिद्धांती—अहो महाराज ! श्रुतीनें व महर्षींनीं जो सृष्ट्युत्पत्तीचा उपदेश केला आहे, त्याचें रहस्य नाहीं आलें तुमच्या लक्ष्यांत. ऐका; व्यवहारांत तुम्हा–आम्हां सर्वांस द्वैताची, कार्यकारणाची व उत्पत्त्यादिकांची उपलब्धि होत असते. तसेंच, आमच्या कल्याणासाठीं जे वर्णाश्रमादि नियामक धर्म स्थापून ठेविले आहेत, त्यांतही ' अमुक केलें असतां अमुक फल मिळतें ' इत्यादि प्रकारें द्वैताचा उल्लेख येतो. याप्रमाणें द्वैताची उपलब्धि व द्वैतमूलक शास्त्राचे नियम या दोन कारणांनीं ' वस्तूला जन्म आहे ' अशी समजूत झालेले, द्वैतचर्चा करणारे दृढाग्रही, श्रद्धाळु पण वेदाक्षराच्या उत्तान अर्थाकडे लक्ष देणारे म्हणून मंदविवेकी साधकांची कृतार्थता साध्य व्हावी, या सद्धेतूनें प्रेरित होऊन दयाघन श्रुति व सूत्रकार सृष्टि–ब्रह्मामध्यें कार्यकारण भाव दाखवून सृष्टि व तद्गत पदार्थ उत्पन्न झाले आहेत. असें म्हणतात. ' सृष्टीची उत्पत्ति हा ' अद्वैतज्ञान होण्याचा एक उपाय आहे हें साध्य नव्हे व परमार्थसत्य नव्हे. असो; विद्वान् अद्वैतवादी ' उत्पत्तिवादाचा ' उपदेश करून त्याचा संग्रह करितात, तो वरील द्वैतनिबद्ध भाविक साधकांसाठीं होय व तो द्वैत्यांनीं घ्यावाही, त्यापासून कांहीं बिघाड व्हावयाचा नाहीं. पण वेदांताचा सशास्त्र अभ्यास करणारे जे शुद्धचित्ती पुरुष त्यांस अज आणि अद्वितीय अशा आत्म्यादिविषयांचा विवेक आत्मप्रसादतः सहज प्राप्त होईल, हे लोक कांहीं ' सृष्ट्युत्पत्त्यादि ' विषय परमार्थबुद्धीनें घेणार नाहींत, हें वेदपुरुषांस विदित होतें. सामान्यतः वेदाचा सहज प्रकट

होणारा गूढ अर्थ ध्यानांत आणणारे साधक श्रोत्रिय म्हणजे विद्वान् होत. सारांश, जे स्थूलबुद्धीचे श्रोत्रिय साधक असतात, ज्यांस अक्षरार्थाच्या पलीकडील रहस्य आकलन करण्याचें सामर्थ्य नसतें, त्यांस ' वस्तूला जन्म नाहीं ' असें सांगितलें तर, भय उत्पन्न होतें, नेहमीं ते त्रासतात; कारण त्यांस वाटतें कीं, ' सृष्टीची उत्पत्ति वगैरे कांहीं नाहीं ' असें झालें तर आत्मनाश होईल, नास्तिकता वाढेल, तात्पर्य अधर्म होईल. असो; या श्रद्धालु पण भिन्या साधकांसाठीं हा उपाय आहे, हें तिसऱ्या प्रकरणाच्या १५ वे श्लोकांत सांगितलेंच आहे. ह्या उपायानें तरी या लोकांस आत्म्यैक्यतेची कांहीं वस्तुभूत कल्पना यावी, हा श्रुतीचा उद्देश आहे ॥ ४२ ॥

श्लोक त्रेचाळीसावा.

अजातेस्त्रसतां तेषामुपलम्भाद्वियन्ति ये ।
जातिदोषा न सेत्स्यन्ति दोषोऽप्यल्पो भविष्यति ॥४३॥

अन्वय व अर्थः—उपलंभात् ये वियंति, अजातेः त्रसतां तेषां जातिदोषाः न सेत्स्यंति; दोषः अपि अल्पः भविष्यति (व्यवहारांत उत्पत्तीचा प्रत्यय प्रत्यक्ष येतो म्हणून जे द्वैताचा अवलंब करितात, त्या लोकांस-अजातिवादाला भिणाऱ्या लोकांस-जातिदोषांचा, अवैदिक उत्पत्तिवाद मानिला म्हणून उत्पन्न होणाऱ्या दोषाचा संपर्क होत नाहीं, म्हणजे त्यापासून होणारें अनिष्ट त्यांस त्रास देत नाहीं. कारण ते आस्तिक आहेत या दृष्टीनें हा दोषही अल्प म्हणजे थोडा असतो) ॥ ४३ ॥

ये चैवमुपलम्भात्समाचाराद्वाजातेरजातिवस्तुनस्त्रसन्तोऽस्तिवस्त्विति द्वयादात्मनो वियन्ति विरुद्धं यन्ति द्वैतं प्रतिपद्यन्त इत्यर्थः । तेषामजातेस्त्रसतां श्रद्दधानानां सन्मार्गावलम्बिनां जातिदोषा जात्युपलम्भकृता दोषा न सेत्स्यन्ति । विवेकमार्गप्रवृत्तत्वात् । यद्यपि-कश्चिद्दोषः स्यात्सोऽप्यल्प एव भविष्यति । सम्यग्दर्शनाप्रतिपत्तिहेतुक इत्यर्थः ॥ ४३ ॥

सिद्धांती—मागच्या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें (प्र० ४ श्लो० ४२) द्वैताची प्रतिपत्ति होते, वर्णाश्रमधर्मपरिपालनविषयक शास्त्रनियम द्वैतमूलक आहेत, इत्यादि पाहून ' अजातिवादाचा ' भीतिपूर्वक तिरस्कार करणारे आस्तिक साधक ' वस्तुभेद आहे, द्वैत आहे ' असा श्रद्धापूर्वक आग्रह धरून म्हणजे अद्वैतसिद्धांताविरुद्ध जाऊन

द्वैताचा स्वीकार करितात. पण ते जरी अद्वैतविद्वेषी असतात, तरी श्रद्धालु (वेदवचनांवर आस्तिक्यबुद्धि ठेवणारे) व सन्मार्गाचा–वेदविहितमार्गाचा–अवलंब करणारे असल्या-मुळें त्यांनीं ' जातिवाद ' स्वीकारिला असला तरी, त्यांस या अशुद्धमार्गाच्या स्वीकृती-पासून होणारे दोष बाधा करीत नाहींत. कारण उघड आहे कीं, त्यांनीं वेदप्रणीत मार्ग स्वीकारून विवेकाच्या प्राप्तीचा संभव उत्पन्न केला असतो. आतां यथार्थ-ज्ञानाचा प्रतिरोध करणारा, अद्वैताशीं विरुद्ध असणारा ' जातिवाद ' अंगीकृत केला म्हणून यांस ज्ञान होईपर्यंत गर्भवासादि दोषांचा स्पर्श होईल, हें खरें; पण त्यांनीं शुद्ध मार्ग स्वीकारला असतो, म्हणून त्यांस परिणामीं अद्वैतज्ञानाचा लाभ होतोच होतो ॥ ४३ ॥

श्लोक चवेचाळीसावा.

उपलम्भात्समाचारान्मायाहस्ती यथोच्यते ।
उपलम्भात्समाचारादस्ति वस्तु तथोच्यते ॥ ४४ ॥

अन्वय व अर्थः—उपलंभात्, समाचारात् यथा ' मायाहस्ती ' उच्यते, तथा उपलंभात् समाचारात् ' अस्ति वस्तु ' उच्यते (मायेनें उत्पन्न केलेला, मायावीकृत गजही प्रत्यक्ष दिसतो व त्याच्याशीं तो आहेसा व्यवहार आपण करितों–पण वस्तुतः तो नसतो. याप्रमाणें मायेनें उत्पन्न केलेल्या वस्तु आपल्यास प्रत्यक्ष दिसतात, व त्या आहेतशा धरून आपण व्यवहार करितों; तथापि त्या त्या वस्तु परमार्थतः नसतात.)

सारांश, जादूगारानें उत्पन्न केलेल्या वस्तु दिसतात, तथापि वस्तुतः नसतात, तसाच हा दिसणारा संसार वस्तुतः नाहीं. **दिसणें हें वस्तु असण्याचें** अव्यभि-चारी चिह्न नव्हें ॥ ४४ ॥

ननूपलम्भसमाचारयोः प्रमाणत्वादस्त्येव द्वैतं वस्त्विति । न । उपलम्भसमाचारयोर्व्यभिचारात् । कथं व्यभिचार इत्युच्यते । उप-लभ्यते हि मायाहस्ती । हस्तीव हस्तिनमिवात्र समाचरन्ति । बन्ध-नारोहणादिहस्तिसंबन्धिभिर्धर्मैर्हस्तीति चोच्यतेऽसन्नपि यथा, तथै-वोपलम्भात्समाचाराद्द्वैतं भेदरूपमस्ति वस्त्वित्युच्यते । तस्मान्नोप-लम्भसमाचारौ द्वैतवस्तुसद्भावे हेतू भवत इत्यभिप्रायः ॥ ४४ ॥

पूर्व०—वस्तुभेद प्रत्यक्ष दिसतो, तशा दृष्टीनें आम्ही व्यवहार करितों व तो फलप्रद, ही होतो; असें असतांही—हीं प्रत्यक्ष प्रमाणें असतांही—' अद्वैतमात्र ' आहे, असें कसें म्हणतां ? आम्हांस तर हीं प्रत्यक्ष प्रमाणें ' द्वैतमात्र आहे, असें स्पष्ट सांगतात. सारांश द्वैत सत्य आहे.

सिद्धान्ती—नाहीं. कारण तुमचीं प्रत्यक्षप्रमाणें व्यभिचरित होतात.

शिष्य०—म्हणजे ? वस्तु नसते, तेथें हीं प्रमाणें असतात व वस्तु असते, तेथें हीं नसतात; असा प्रकार होतो कीं काय ?

सिद्धान्ती—होय, जादूगारानें उत्पन्न केलेला हत्ती तुम्हां आम्हा सर्वांस प्रत्यक्ष दिसतो व हत्तीला आपण बांधूं, त्याच्यावर बसूं, आणखी दुसरीं कांहीं तत्संबंधीं कर्में करूं, तशींच या मायावी हत्तीसंबंधीं कृत्यें करितों. नव्हे ? हत्ती वस्तुतः नसून तो आपल्यास दिसतो व आपण व्यवहारही करितों, व आपण त्याला हत्ती असें म्हणतोंही. म्हणजे वस्तु वस्तुतः नसूनही तिचा उपलंभ, उच्चार व समाचार असतात. हाच व्यभिचार होय. येथें जशी उपलंभादिकांची व वस्तूच्या अस्तित्वाची सहचारिता नाहीं, त्याचप्रमाणें आपल्या इतर व्यवहारांत नसतें. पहा कीं, व्यवहारांत आपल्यास द्वैत प्रत्यक्ष दिसतें, आपला आचारही द्वैतमूलक व द्वैतपर्यवसायी असतो, आपण ' द्वैत आहे, भेद आहे, उत्पत्ति आहे ' असें वरील प्रमाणांवरून म्हणतोंही. पण मायोत्पन्न गजाच्या उदाहरणावरून आपल्यास कळलें आहे कीं, उपलंभादि हेतु असले म्हणजे वस्तु असतेच, असा निराबाध नियम नाहीं. तेव्हां आपल्यास असें म्हणावयास नको काय, कीं, ' द्वैत वस्तु परमार्थतः आहेत ' असें म्हणण्याला उपलंभादि हेतु अव्यभिचारी नाहींत ? सारांश, उपलंभादि हेतूंनीं मात्र द्वैतसिद्धि व्हावयाची नाहीं ॥ ४४ ॥

श्लोक पंचेचाळीसावा.

जात्याभासं चलाभासं वस्त्वाभासं तथैव च ।
अजाचलमवस्तुत्वं विज्ञानं शान्तमद्वयम् ॥ ४५ ॥

अन्वय व अर्थः—जात्याभासं, चलाभासं, तथैव च वस्त्वाभासं विज्ञानं अजाचलं अवस्तुत्वं, शांतं अद्वयं (उत्पन्न होत आहे, असा आभास दाखविणारें, गमनागमन करीत आहेसें दिसणारें, गुणधर्मवंत आहेसें भासमान होणारें विज्ञानरूपी आत्मतत्त्व हें अज, अचल, निर्गुणधर्म, शांत आणि अद्वय असें आहे)

सारांश, हा दिसणारा सर्व द्वैताभास आहे. वस्तुतः एक ज्ञानरूपी आत्मतत्त्व मात्र आहे ॥ ४५ ॥

किं पुनः परमार्थसद्वस्तु यदास्पदा जात्याद्यसद्बुद्धय इत्याह। अजाति सज्जातिवदवभासत इति जात्याभासम्। तद्यथा देवदत्तो जायत इति। चलाभासं चलमिवाऽऽभासत इति। यथा स एव देवदत्तो गच्छतीति। वस्त्वाभासं वस्तु द्रव्यं धर्मि तद्वदवभासत इति वस्त्वाभासम्। यथा स एव देवदत्तो गौरो दीर्घ इति। जायते देवदत्तः स्पन्दते दीर्घो गौर इत्येवमवभासते। परमार्थतस्त्वजमचलमवस्तुत्वमद्रव्यं च। किं तदेवंप्रकारं विज्ञानं विज्ञप्तिः। जात्यादिरहितत्वाच्छान्तम्। अत एवाद्वयं च तदित्यर्थः ॥ ४५ ॥

सिद्धांती—आतां तुम्हीं प्रश्न कराल: 'अशी कोणती परमार्थतः सत्य असणारी वस्तु आहे कीं, जिच्या अधिष्ठानावर किंवा जिच्या आश्रयानें 'उत्पत्त्यादि' असद्बुद्धि, आरोपित, होतात ? ' सारांश, हा जो सर्व आभास होतो, तो कोणाच्या आधारावर होतो ? निराधार आरोप होणें शक्य नाहीं, तेव्हां या आभासाचें अधिष्ठान काय ? या प्रश्नाला प्रस्तुतच्या श्लोकांत उत्तर दिलें आहे. ऐका: परमार्थवस्तु 'अजाति, स्वयंभु' असतांना, ती उत्पन्न होत आहे, असा भास होतो. उदाहरणार्थ 'देवदत्त जन्माला आला' असें आपण अहर्निश म्हणतों. 'तोच देवदत्त जातो येतो' असें दिसून मूळची अचल किंवा कूटस्थ वस्तु 'चल आहे' असा आपल्यास भास होतो. आणखी, तोच देवदत्त गोरा आहे, उंच व लठ्ठ आहे, असा आपण व्यवहार करितों म्हणजे मूल वस्तूला कोणताही गुणधर्म नसतांना ती गुणवती व धर्मवती आहे, असा आपला समज असतो, होय नव्हे ? सारांश, उदाहरणार्थ घेतलेला आपला देवदत्त 'जन्मतो, कर्म करितो, हालचाल करितो, गोरा व लंबाचौडा' असतो, असा आपल्यास भास होतो. पण मूळ वस्तु पाहिल्यास ती अज, अचल व निर्द्रव्य म्हणजे गुणधर्म-शून्य असते.

शिष्य०—ही मूळची किंवा पारमार्थिक वस्तु कोणती ?

सिद्धान्ती—ती वस्तु म्हणजे अज, अचल, निर्गुण, निराकार असणारें निर्विशेष ज्ञान होय. हेंच आत्मस्वरूप आहे. या ज्ञानरूप आत्मवस्तूला उत्पत्त्यादि विकार नसल्यामुळें तें शांत आहे, निश्चल आहे, कूटस्थ आहे. शांतता एकत्व असतांना मात्र असते. हें शांत आहे, म्हणून अद्वय आहे. सारांश अज, अचल, आविक्रिय, शांत आणि अद्वितीय ज्ञानरूपी आत्मतत्त्वावर उत्पत्तीचा, चलत्वाचा व गुणधर्मत्वाचा आरोप होत असतो ॥ ४५ ॥

श्लोक शेहेचाळीसावा.

एवं न जायते चित्तमेवं धर्मा अजाः स्मृताः ।
एवमेव विजानन्तो न पतन्ति विपर्यये ॥ ४६ ॥

अन्वय व अर्थः—एवं चित्तं न जायते, एवं धर्माः अजाः स्मृताः (या सर्व विवेचनावरून हें स्पष्ट होतें कीं, ज्ञानरूप चित्ताला जन्म नाहीं व सर्व आत्मधर्मही अज आहेत) **एवं एव विजानन्तः विपर्यये न पतन्ति** (हें ज्ञानविज्ञान ज्यांस झालें, ते द्वैताच्या मोहांत केव्हांही पडत नाहींत)

सारांश, आत्मा एक असून अज आहे व तोच सर्व आरोपांचें अधिष्ठान आहे, असें ज्यांस समजतें ते लोक जन्ममरणादि–सुखदुःखादि–अद्वैतविरोधी चक्रांत कधींही सांपडत नाहींत ॥ ४६ ॥

एवं यथोक्तेभ्यो हेतुभ्यो न जायते चित्तमेवं धर्मा आत्मानोऽजाः स्मृता ब्रह्मविद्भिः । धर्मा इति बहुवचनं देहभेदानुविधायित्वादद्वयस्यैवोपचारतं । एवमेव यथोक्तं विज्ञानं जात्यादिरहितमद्वयमात्मतत्त्वं विजानन्तस्त्यक्तबाह्यैषणाः पुनर्न पतन्त्यविद्याध्वान्तसागरे विपर्यये । " तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः " इत्यादिमन्त्रवर्णात् ॥ ४६ ॥

सिद्धान्तीः—मागच्या श्लोकांत जें परमार्थदर्शन सांगितलें, अद्वैतस्वरूप किंवा आत्मस्वरूप दिग्दर्शित केलें आहे, त्याचा उपसंहार करण्याच्या हेतूनें श्रीमद्गौडपादाचार्य म्हणतातः आतांपर्यंत जीं कारणें सांगितलीं, त्यांवरून हें सिद्ध होतें कीं, चित्त म्हणजे चैतन्यरूपी ब्रह्म केव्हांही उत्पन्न होत नाहीं. तसेंच जे ब्रह्मवेत्ते आहेत, त्यांचा असा श्रद्धापूर्वक निश्चय असतो कीं, आत्म्याचे धर्मही–जीवही अज म्हणजे न जन्म पावणारे आहेत.

शिष्य—' आत्म्याचे धर्म, ' असा बहुवचनी प्रयोग केला आहे, तो जीवदेह अनंत आहेत, असा व्यवहारांत भास होतो, त्या दृष्टीनें केला आहे ना ?

सिद्धान्ती—बरोबर ! अद्वयब्रह्मांत अनेकत्व असणें शक्यच नाहीं. तेव्हां येथील धर्मानेकत्व हा केवळ उपचार आहे. वस्तुस्थिति तशी नाहीं. एकच असणारें अद्वितीय ब्रह्म अज आहे. देह अनेक दिसोत, पण त्यांत विराजमान असणारें ब्रह्म एकच आहे. असो, आतांपर्यंत सांगितल्याप्रमाणें विज्ञान म्हणजे

शुद्ध चैतन्य आत्मतत्त्व उत्पत्त्यादिशून्य व अद्वय आहे, ज्ञान तेंच आत्मतत्त्व आहे, असें निश्चयानें समजून ज्या ब्रह्मवेत्त्यांनीं आत्म–बाह्य एषणांचा (वित्तैषणा, पुत्रैषणा, लोकैषणा इत्यादि लौकिक पुरुषार्थांचा) त्याग केला आहे, ते पुनः केव्हांही अविद्येच्या तमःसागरांत पडत नाहींत. त्यांस प्राप्त झालेल्या माया-पटल–भ्रमाचा निरास होतो. विपर्यय म्हणजे जन्म-मरणात्मक संसारात्मक आभास. हा आत्मविलक्षण आभास नष्ट झाल्यामुळें ब्रह्मज्ञाचीं सर्व दुःखें निरस्त होतात. 'तेथें मोह कसला, शोक कशाचा ! ज्या पुरुषाला आत्मैक्याचें अनदर्शन झालें, त्या पुरुषाला शोकमोहादिकांची बाधा होत नाहीं' असा अभिप्राय सांगणारी श्रुति आम्हीं म्हणतों, याला प्रमाण आहे ॥४६॥

श्लोक सत्तेचाळीसावा

ऋजुवक्रादिकाभासमलातस्पन्दितं यथा ।
ग्रहणग्राहकाभासं विज्ञानस्पन्दितं तथा ॥ ४७ ॥

अन्वय व अर्थः—यथा अलातस्पंदितं ऋजुवक्रादिकाभासं, तथा विज्ञानस्पंदितं ग्रहणग्राहकाभासं (अलात म्हणजे पेटलेली चुडी किंवा मशाल फिरविली असतां प्रत्यक्ष दिसणारी अग्निरेखा सरळ, वांकडी, वांटोळी अशी आपल्या फिरण्याच्या गत्यनुसार दिसते, त्याप्रमाणें विज्ञानाचें स्पंदन, त्याचें स्फुरण, होत असतां उपाधींच्या अनुसार तें स्फुरण ग्रहण-ग्राह्यग्राहक इत्यादिरूपांनीं आभासित होत असतें) ॥

सारांश, पेटलेली चुडी पेटवून फिरविली असतां अग्नीची रेषा सरळ, वांकडी दिसते, त्याप्रमाणें उपाधि असेल तदनुसार ज्ञानही नानास्वरूपांनीं भासमान होत असतें ॥४७॥

यथोक्तं परमार्थदर्शनं प्रपञ्चयिष्यन्नाह—यथा हि लोक ऋजुवक्रादिप्रकाराभासमलातस्पन्दितमुल्काचलनं तथा ग्रहणग्राहकाभासं विषयिविषयाभासमित्यर्थः । किं तद्विज्ञानस्पन्दितम् । स्पन्दितमिव स्पन्दितमविद्यया । न ह्यचलस्य विज्ञानस्य स्पन्दनमस्ति । अजाचलमिति ह्युक्तम् ॥ ४७ ॥

सिद्धांतीः—आतांपर्यंत ज्याचें दिग्दर्शन झालें, तें परमात्मदर्शन विस्तारून स्पष्ट करावें, या इच्छेनें म्हणतातः व्यवहारामध्यें आपल्यास असा नित्य अनुभव येतो कीं, आपण पेटविलेली अलात म्हणजे उल्का (मशाल, चुडी, पेटलेला कोळसा) घेतली

व ती सरळ, वांकडी किंवा वाटोळी गरगर फिरविली म्हणजे प्रत्यक्ष दिसणारी अग्नीची रेषाही सरळ, वांकडी किंवा वाटोळी दिसते. अग्नीला वस्तुतः कोणताही आकार नसतां तो एकरूप अग्नि सरळ, वांकडा किंवा वाटोळ्या आकाराचा दिसतो; याला कारण आपलें फिरविणें होय. सारांश, अग्नीचा आकार आभासमात्र आहे. असाच प्रकार येथेंही आहे. येथें ग्रहण-ग्राहकाचा जो आभास होतो, विषय-विषयींचा जो प्रत्यय होतो, तो वास्तविक नसून आभासमात्र आहे.

शिष्य—म्हणजे विज्ञान स्पंदूं लागलें, चल झालें, म्हणजे एकच विज्ञान विषयरूपाचें व विषयग्राहकरूपाचें होतें. हा ज्ञानविषय ग्राह्य आणि या विषयाचा ज्ञाता व ग्राहक मी, असें द्वैत उत्पन्न होतें. पण मला हें समजत नाहीं कीं, अचल असणारें अज विज्ञान-चलित कां होतें, व ग्राह्यग्राहकरूपांनीं अवतीर्ण कसें होतें !

सिद्धान्ती—अरे ! हें चलन नव्हे किंवा अवतारही नव्हे. हा केवळ आभास आहे, विवर्त आहे. स्वरूप न सुटतां अवास्तविकतः भासमान होणें याचें नांव विवर्त. प्रकृत आभास अज्ञानी जीवाला मात्र होतो. असो; आपलें ब्रह्मविज्ञान हलत नाहीं, हलल्यासारखें दिसतें. वस्तु असेल तशी न दिसणें किंवा नसेल तशी दिसणें ही अविद्या होय. अविद्येनें हा भ्रम उत्पन्न होतो. बाकी वस्तुतः पाहिलें असतां अचल असणारे विज्ञानाला स्पंदन करण्याची कांहींएक अपेक्षा नाहीं. सारांश, स्वरूपतः अचल असणारें विज्ञान स्पंदणार नाहीं. व विज्ञान अज व अचल आहे, हें आतांच (पहा प्रश्न ४ श्लोक ४५) आपण पाहिलें आहे. स्वरूपतः अचल असणारें चळतेंसें दिसतें. तेव्हां हें दिसणें मायिक होय हें ठरलें ॥ ४७ ॥

श्लोक अठ्ठेचाळीसावा.

अस्पन्दमानमलातमनाभासमजं यथा ।
अस्पन्दमानं विज्ञानमनाभासमजं तथा ॥ ४८ ॥

अन्वय व अर्थः—**यथा अस्पन्दमानं अलातं अजं, अनाभासं** (न फिरविली जाणारी उल्का (अग्निरेखा) जशी अज व आभासशून्य असते) **तथा अस्पदमानं विज्ञानं अजं, अनाभासं** (तसेंच, स्पंद न पावणारें विज्ञान अज आणि निराभास असतें)

सारांश, अग्नि स्वरूपांत असला म्हणजे नित्य आणि निराकार असतो, त्याप्रमाणें उपाधिशून्य विज्ञान नित्य आणि निराभास असतें ॥ ४८ ॥

अस्पन्दमानं स्पन्दनवर्जितं तदेवालातमृज्वाद्याकारेणाजायमान-मनाभासमजं यथा तथाऽविद्यया स्पन्दमानमविद्योपरमेऽस्पन्दमानं जात्याद्याकारेणानाभासमजमचलं भविष्यतीत्यर्थः ॥ ४८ ॥

सिद्धांतः—तीच फिरणारी उल्का स्तब्ध झाली, स्पंदशून्य होऊन स्वरूपांत राहिली म्हणजे ती सरळ, वांकडी, वांटोळी इत्यादि रूपें घेऊन भासमान होत नाहीं. या स्थितींत तिला नानारूपें व नाना आकार उत्पन्न होत नाहींत, ती निरनिराळे आभास उत्पन्न न करितां अजस्वरूपानें असते, हें तुम्हांआम्हांस प्रत्यक्ष व्यवहारांत ही दिसतें. हाच न्याय प्रस्तुत प्रकरणीं लावावा. स्पंदन करण्याला लावणारी अविद्या स्तब्ध झाली, तिचा उपशम झाला, म्हणजे ज्ञानावर स्पंदनाचा जो आरोप आला होता, ज्ञान स्पंदनशील आहे, असें जें आपल्यास वाटत होतें, तो सर्व प्रकार शांत होतो. मग 'जाति, ग्राह्यग्राहक–भाव, कार्यकारणसंबंध,' इत्यादिकांचा जो आभास होत होता, **ज्ञान उत्पन्न होतें,** तें **विषयरूपी** व **विषयग्राहकरूपी** असतें इत्यादि मिथ्या आरोप त्याच्यावर आपण अज्ञानकालीं करित होतों, ते सर्व निराकृत होतात आणि स्वरूपतः ज्ञान म्हणजे आत्मरूप हें अज व अचल आहे, असें प्रत्ययास येतें. सारांश सशास्त्र आत्मज्ञान होतांक्षणीं तें अज व अचल आहे, असें तें आपलें स्वरूप प्रकट करितें. असा हा ज्ञान–साक्षात्कार होय ॥४८॥

श्लोक एकुणपन्नासावा.

अलाते स्पन्दमाने वै नाऽऽभासा अन्यतोभुवः ।
न ततोऽन्यत्र निस्पन्दान्नालातं प्रविशन्ति ते ॥ ४९ ॥

अन्वय व अर्थः—अलाते स्पन्दमाने वै आभासाः अन्यतोभुवः न (आपल्या उदाहरणांतील उल्का फिरत असतांना मात्र जर आभास होतात, तर ते अन्यकारणापासून किंवा अन्यत्र उत्पन्न होत नाहींत, हें स्पष्ट आहे) **न ततः निःस्पन्दात् अन्यत्र** (तसेंच ते आभास निःस्पंद उल्केहून निराळ्या ठिकाणीं जात नाहींत) **ते अलातं न प्रविशन्ति** (ते आभास उल्केंतही प्रवेश करीत नाहींत)

सारांश, दिसणारे आभास दुसऱ्या कशापासून उत्पन्न होत नाहींत, दुसरीकडे कोठें जात नाहींत व उल्केंतही प्रवेश करित नाहींत, यावरून ते मिथ्या आहेत, असें ठरतें ॥ ४९ ॥

किं च तस्मिन्नेवालाते स्पन्दमान ऋजुवक्राद्याभासा अलाताद्न्यतः कुतश्चिदागत्यालाते नैव भवन्तीति नान्यतोभुवः । न च तस्मान्निस्पन्दादलातादन्यत्र निर्गताः । न च निस्पन्दमलातमेव प्रविशन्ति ते ॥ ४९ ॥

सिद्धान्ती—आणखी पहा. ज्यावेळीं अलात फिरत असतें, त्यावेळीं मात्र भासमान होणाऱ्या भिन्नरूपी अग्निरेखा दुसऱ्या कोठून तरी येऊन, दुसऱ्या कोणत्या तरी कारणापासून उत्पन्न होऊन, त्या फिरणाऱ्या अलातांत प्रवेश करितात, असें म्हणतां येत नाहीं.

शिष्य—कारण हा बाहेरून येण्याचा आभास-प्रकार दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. शिवाय अलात फिरत असलें म्हणजे मात्र आभास होतात. फिरत नसलें म्हणजे होत नाहींत. यांवरून स्पष्ट होतें, नव्हे ? बरें. पुढें काय ?

सिद्धान्ती—अर्थातच हे आभास अन्यकारणजन्य नाहींत. बरें, अलात जेव्हां निःस्पन्द म्हणजे स्थिर होतें, तेव्हां त्यावर फिरतीच्या वेळीं होणारे आभास दुसरीकडे कोठें जातात, असेंही दिसत नाहीं. दुसरीकडे जाते, तर त्या आभासांचा तेथें तेथें अनुभव आला असता. शेवटीं, ते निःस्पन्द अलातामध्यें शिरतात, तेथें जाऊन बसतात, असेंही दिसत नाहीं. तसें असतें तर निःस्पंद अलात ऋजुवक्रादि भाव उत्पन्न करितें. हाही प्रकार नाहीं.

शिष्य—सारांश, या आभासांचें कारण अलात नाहीं व अलातेतर दुसरी वस्तु नाहीं. म्हणून ते आभासच मिथ्या आहेत, असें ठरतें) ॥ ४९ ॥

श्लोक पन्नासावा.

न निर्गता अलातात्ते द्रव्यत्वाभावयोगतः ।
विज्ञानेऽपि तथैव स्युराभासस्याविशेषतः ॥ ५० ॥

अन्वय व अर्थः—द्रव्यत्वाभावयोगतः ते अलातात् न निर्गताः (द्रव्यत्वाचा अभावयोग असल्यामुळें ते अभाव त्या अलातापासून निघून बाहेर गेले नाहींत) **आभासस्य अविशेषतःविज्ञाने अपि तथा एव स्युः** (उभयत्र आभास एकस्वरूप असल्यामुळें—द्रव्यशून्य असल्यामुळें—विज्ञानावरील आभासही मिथ्या होत) ॥ ५० ॥

किं च न निर्गता अलातात्त आभासा गृहादिवद्द्रव्यत्वाभावयोगतः । द्रव्यस्य भावो द्रव्यत्वम् । तद्भावो द्रव्यत्वाभावः । द्रव्यत्वाभावयोगतो द्रव्यत्वाभावयुक्तेर्वस्तुत्वाभावादित्यर्थः । वस्तुनो हि प्रवेशादि संभवति नावस्तुनः । विज्ञानेऽपि जात्याद्याभासास्तथैव स्युराभासस्याविशेषतस्तुल्यत्वात् ॥ ५० ॥

सिद्धान्ती—गृहादि द्रव्याचा भाव तें द्रव्यत्व. त्याचा अभाव म्हणजे द्रव्यत्वाभाव. हा अभावयोग असल्यामुळें, आभासास वस्तुत्व प्राप्त होत नाहीं. वस्तुत्व असेल तरच प्रवेशनिर्गमनादि संभवतात. वस्तु जाते, येते. अवस्तु जात येत नाहीं. म्हणून वस्तुत्वशून्य आभास अलातापासून बाहेर जात नाहींत. किंवा त्यांतही ते प्रवेश करीत नाहींत. हाच प्रकार विज्ञानावरील जातिप्रमुख द्रव्यशून्य आभासांचा आहे. आभासांचें स्वरूप दोन्हीकडे सारखेंच आहे, म्हणून दोन्ही आभास एकाच योग्यतेचे होत म्हणजे मिथ्या होत ॥ ५० ॥

श्लोक एकावन्नावा व बावन्नावा.

विज्ञाने स्पन्दमाने वै नाऽऽभासा अन्यतोभुवः ।
न ततोऽन्यत्र निस्पन्दान्न विज्ञानं विशन्ति ते ॥ ५१ ॥

न निर्गतास्ते विज्ञानाद्द्रव्यत्वाभावयोगतः ।
कार्यकारणताभावाद्यतोऽचिन्त्याः सदैव ते ॥ ५२ ॥

अन्वय व अर्थः—विज्ञाने स्पंदमाने वै आभासाः अन्यतोभुवः नः निस्पदात् ततः न अन्यत्रः ते विज्ञानं न विशंति (विज्ञानाचा स्पंद सुरू झाला म्हणजे मात्र ते प्रकट होणारे आभास दुसरीकडे उत्पन्न होऊन येत नाहींत. ज्ञान स्थिर झालें म्हणजे ते इतरत्र जात नाहींत व ते विज्ञानांतही प्रवेश करीत नाहींत) ॥ ५१ ॥

अन्वय व अर्थः—द्रव्यत्वाभावयोगतः ते विज्ञानात् न निर्गताः यतः कार्यकारणताभावात् सदैव ते अचिंत्याः (द्रव्यत्वाभावामुळें ते विज्ञानाला सोडून दुसरीकडे जात नाहात. असें आहे, त्याअर्थी म्हणजे कार्यकारणभाव तेथें लागत नाहीं म्हणून, ते सदैव अचिंत्यरूप असतात)॥५२॥

कथं तुल्यत्वमित्याह—

अलातेन समानं सर्वं विज्ञानस्य । सदाऽचलत्वं तु विज्ञानस्य विशेषः । जात्याद्याभासा विज्ञानेऽचले किं कृता इत्याह । कार्यकारणताभावाज्जन्यजनकत्वानुपपत्तेरभावरूपत्वादचिन्त्यास्ते यतः सदैव । यथाऽसत्स्वृज्वाद्याभासेषु ऋज्वादिबुद्धिर्दृष्टाऽलातमात्रे, तथाऽसत्स्वेव जात्यादिषु विज्ञानमात्रे जात्यादिबुद्धिर्मृषैवेति समुदायार्थः ॥ ५१ ॥ ५२ ॥

सिद्धांती—हा सारखेपणा कसा आहे तो पहा: अलाताचा व विज्ञानाचा प्रकार समसमान आहे. हें वर सांगितलें आहे, तें ध्यानांत ठेवा। पण एक मोठा भेद आहे, तो हा कीं विज्ञान सदैव **अचल** असतें, हा विशेष आहे. तेव्हां जात्यादि अभावरूपी आभास अचल विज्ञानावर होतात कसे?' ऐका: येथें कार्यकारणांचा किंवा जन्यजनकत्वाचा संभव उत्पन्न होत नसल्यामुळें, ते अचिंत्य होत. फिरणाऱ्या अलातावर सरळ, वांकड्या इत्यादि रेषांचा आभास होतो, तसाच विज्ञानाला उत्पत्ति नसतांही तसला आभास होतो, म्हणून ते मिथ्या असा तात्पर्यार्थ होय; कार्यकारणशून्य अभावाचा भास मिथ्याच असावयाचा ॥ ५१-५२ ॥

श्लोक त्रेपन्नावा.

द्रव्यं द्रव्यस्य हेतुः स्यादन्यदन्यस्य चैव हि ।
द्रव्यत्वमन्यभावो वा धर्माणां नोपपद्यते ॥ ५३ ॥

अन्वय व अर्थः—अन्यत् द्रव्यं अन्यस्य द्रव्यस्य हेतुः स्यात् च एव हि (एक द्रव्य दुसऱ्या द्रव्याचें कारण असूं शकत) **धर्माणां द्रव्यत्व वा अन्यभावः न उपपद्यते** (गुणधर्म—जीव—हे द्रव्यत्वजातीचे किंवा अद्रव्यत्वजातीचे असतात, असें कांहीं सिद्ध होणें कदापि शक्य नाहीं)

सारांश, द्रव्य आपलें स्वकारण असत नाहीं व गुणधर्माला—जीवांस—द्रव्य म्हणतां येत नाहीं, किंवा अद्रव्यही म्हणतां येत नाहीं ॥ ५३ ॥

अजमेकमात्मतत्त्वमिति स्थितं; तत्र यैरपि कार्यकारणभावः कल्प्यते तेषां द्रव्यं द्रव्यस्यान्यस्यान्यद्धेतुः कारणं स्यान्न तु तस्यैव तत् । नाप्यद्रव्यं कस्यचित्कारणं स्वतन्त्रं दृष्टं लोके । न च द्रव्यत्वं धर्माणामात्मनामुपपद्यतेऽन्यत्वं वा कुतश्चिद्येनान्यस्य कार-

णत्वं कार्यत्वं वा प्रतिपद्येत । अतोऽद्रव्यत्वादनन्यत्वाच्च न कस्यचित्कार्यं कारणं वाऽऽत्मेत्यर्थः ॥ ५३ ॥

सिद्धान्ती—आतांपर्यंत आपण जी चर्चा केली, त्यांत आत्मतत्त्व हें अज व एक आहे, असें निर्विवाद ठरलें. आतां, जे पंडित असें समजतात कीं, सृष्टीमध्यें कार्यकारणभाव आहे, त्यांच्या प्रक्रियेंतही एक द्रव्य दुसऱ्या द्रव्याचें कारण (उत्पत्तिहेतु) असलेंच पाहिजे. उघड आहे कीं, कोणतेंही द्रव्य आपलें स्वतःचें कारण असणें शक्य नाहीं. पुनः; द्रव्याचें कारण एखादें स्वतंत्र अद्रव्य असेल, असेंही संभवत नाहीं.

शिष्य—म्हणजे गुणकर्मतः जे अद्रव्यात्मक पदार्थ आहेत, ते आपणच स्वतंत्रतेनें कोणत्याही द्रव्याचें कारण असणें शक्य नाहीं. तंतूचा रंग पटाच्या रंगाचें कारण असतो, पण स्वतंत्रतेनें नाहीं. कारण तंतूचा रंग तंतुतंत्रानें व्यापार करितो. एवंच एका द्रव्याचें कारण दुसरें द्रव्यच असलें पाहिजे, हें मला समजलें.

सिद्धांती—आणखी आतां; आत्मतत्त्व एक आहे व अज आहे, असें आपण ठरविलें आहे. शिवाय, आपण असेंही समजून घेतलें पाहिजे कीं, आत्म्याला कांहीं गुणधर्म म्हणून असले तर कदाचित् असतील; पण त्यास किंवा आत्म्यास आपल्याला द्रव्य असें म्हणतां येणार नाहीं. किंवा द्रव्याच्या वर्गांतही त्यांस घालितां येत नाहीं. तेव्हां हें सिद्ध झालें कीं, दुसऱ्या द्रव्याच्या अभावीं द्रव्योत्पत्ति होणें शक्य नाहीं, आत्मा द्रव्य नाहीं; व गुणधर्म द्रव्य होऊं शकत नाहींत किंवा स्वतंत्रतेनें कारण होऊं शकत नाहींत. म्हणून निर्गुण आत्म्याचा (पारमार्थिक आत्मतत्त्वाचा) विचार कर्तव्य असतां, तो आत्मा कोणाचें कारण नाहीं किंवा दुसऱ्या कोणाचें कार्य नाहीं, असें ठरतें. सारांश, एकरसात्मक आत्मा अद्रव्य म्हणजे निर्गुण आहे, एक आणि अद्वितीय आहे, म्हणून तो कोणाचें कारण नाहीं किंवा कार्यही नाहीं.

शिष्य—तात्पर्य, (१) दुसरें द्रव्य नाहीं (२) कार्यकारणास अनेक द्रव्यें हवींत, (३) गुणधर्म असले तरी ते स्वतः कारण होऊं शकत नाहींत, (४) आत्मा एक व निर्गुण आहे, म्हणून आत्मा हा कार्यकारणशून्य आहे, परमार्थांत कार्यकारणभाव म्हणजे उत्पत्त्यादि भाव नाहीं, हें ठरलें ॥ ५३ ॥

श्लोक चौपन्नावा.

एवं न चित्तजा धर्माश्चित्तं वाऽपि न धर्मजम् ।
एवं हेतुफलाजातिं प्रविशन्ति मनीषिणः ॥५४ ॥

अन्वय व अर्थः—एवं धर्माः चित्तजाः न, वा चित्तं अपि धर्मजं न (याप्रमाणें ज्ञानरूपी चित्तापासून बाह्यधर्म उत्पन्न होत नाहींत व ज्ञानही बाह्य धर्मांपासून उत्पन्न होत नाहीं, हें ठरलें) **एवं मनीषिणः हेतुफलाजातिं प्रविशन्ति** (हा असा पूर्ण विचार करून विद्वान् लोक हेतुफलांचें अजातित्व निश्चित करितात)

सारांश, आत्मस्वरूपांत हेतुफलांचा अभाव आहे, असें ठरतें ॥ ५४ ॥

एवं यथोक्तेभ्यो हेतुभ्य आत्मविज्ञानस्वरूपमेव चित्तमिति न चित्तजा बाह्यधर्मा नापि बाह्यधर्मजं चित्तम् । विज्ञानस्वरूपाभासमात्रत्वात्सर्वधर्माणाम् । एवं न हेतोः फलं जायते नापि फलाद्धेतुरिति हेतुफलयोरजातिं हेतुफलाजातिं प्रविशन्त्यध्यवस्यन्ति । आत्मनि हेतुफलयोरभावमेव प्रतिपद्यन्ते ब्रह्मविद इत्यर्थः ॥ ५४ ॥

सिद्धांती—या विवेचनानुसार हें निश्चित होतें कीं, आतांपर्यंत निर्दिष्ट केलेल्या हेतूंवरून चित्त म्हणजे आत्मविज्ञानस्वरूप होय. तें शुद्ध निरंजन ज्ञान आहे. अर्थात् ज्ञानबाह्य जे धर्माधर्म (शरीरोत्पादक कारणें) ते जड म्हणून ते ज्ञानरूपी चित्ताचें कार्य नाहींत, वा चित्ताचें कारणही होऊं शकत नाहींत.

शिष्य०—कारणधर्म कार्यांत अवतीर्ण होतात, असा शास्त्रसिद्धांत आहे. शुद्धज्ञानस्वरूपांत जड असत नाहीं व जडापासून शुद्ध ज्ञानरूप उत्पन्न होणें शक्य नाहीं, हें सर्व नीटच आहे.

सिद्धान्ती—तथापि, शास्त्रसिद्धांत असा आहे तरी, देहादि व कर्माकर्मादि दिसतात; तेव्हां हे सर्व धर्म शुद्ध आत्मस्वरूपावर आभासमात्र आहेत, व वस्तुतः नाहींत असेंच मानिलें पाहिजे. आभास असत् असतो तेव्हां, त्याला उत्पत्तिविनाश असतात, असें कसें म्हणतां येईल ? येणार नाहीं, म्हणून विचार करणारे जे विवेकी पंडित आहेत, ते ठरवितात कीं, परमार्थाचा विचार चालला असतां तेथें हेतूपासून फल झालें किंवा फलापासून हेतु झाला, याची मीमांसा करण्याचें कारण नसतें. म्हणून हेतुफल ‘ अजाति ’ आहे. सारांश, आत्म्यामध्यें हेतुफलांचा अभाव आहे, असें ब्रह्मवेत्ते म्हणतात) ॥ ५४ ॥

श्लोक पंचावन्नावा.

यावद्धेतुफलावेशस्तावद्धेतुफलोद्भवः ।
क्षीणे हेतुफलावेशे नास्ति हेतुफलोद्भवः ॥ ५५ ॥

अन्वय व अर्थः—यावत् हेतुफलावेशः तावत् हेतुफलोद्भवः (जोंपर्यंत हेतुफलाविषयींचा अभिमान जिवंत असतो, तोंपर्यंत हेतूंचा व फलांचा उद्भव होत असतो) **हेतुफलावेशे क्षीणे हेतुफलोद्भवः न अस्ति** (पण एकदां हेतुफलांचा आवेश किंवा अभिमान क्षीण झाला, म्हणजे त्यांचा उद्भव होत नाहीं) ॥५५॥

ये पुनर्हेतुफलयोरभिनिविष्टास्तेषां किं स्यादित्युच्यते—धर्माधर्माख्यस्य हेतोरहं कर्ता मम धर्माधर्मौ तत्फलं कालान्तरे कचित्प्राणिनिकाये जातो भोक्ष्य इति यावद्धेतुफलयोरावेशो हेतुफलाग्रह आत्मन्यध्यारोपणं तच्चित्ततेत्यर्थः । तावद्धेतुफलयोरुद्भवो धर्माधर्मयोस्तत्फलस्य चानुच्छेदेन प्रवृत्तिरित्यर्थः । यदा पुनर्मन्त्रौषधिवीर्येणेव ग्रहावेशो यथोक्ताद्वैतदर्शनेनाविद्योद्भूतहेतुफलावेशोऽपनीतो भवति तदा तस्मिन्क्षीणे नास्ति हेतुफलोद्भवः ॥ ५५ ॥

सिद्धान्तीः—हा पारमार्थिक विचार झाला. आतां, ज्यांस हा विचार करण्याचें सामर्थ्य नाहीं, व त्यामुळें व्यवहारांत प्रत्यहीं दिसणाऱ्या हेतुफलादिकांचा ज्यांस अभिमान असतो, त्यांची व्यवस्था कशी, याचा विचार सांगतात. पहा; व्यवहारांत धर्म किंवा अधर्म फलकारण असतो. ' मी कर्ता; मी धर्मप्रमाणें वागतों, किंवा अधर्म करितों, याचें फल म्हणजे केव्हांतरी कोणत्यातरी योनींत जन्म घेऊन तेथें भोगावें लागणारें असून तें सुखदुःखात्मक फल मी भोगीन ' अशा प्रकारचा हेतुफलात्मक आग्रह, अभिमान किंवा अभिनिवेश जोंपर्यंत आपण आत्मस्वरूपावर आरोपित करितों, सारांश, हेतु हा आत्मधर्म व त्या हेतूंचें फल आत्मा भोगतो, असा आरोप आत्म्यावर करून आपण हेतुफलांचें दृढ चिंतन करीत असतों, तोंपर्यंत हेतुफलांचा उद्भव अखंड होत असतो. म्हणजे हेतुफलांच्या आग्रहानें अभिषिक्त झालेले आपण धर्माधर्मात्मक आचरण करितों व त्यांची सुखदुःखात्मक फलें आपल्यास भोगावीं लागतात. हा सर्व अज्ञानविलास ! ! असो; सहेतुक आचरणानें फलोत्पत्ति होते व फलापासून पुनः हेतु उत्पन्न होतात, आणि हें चक्र, ही प्रवृत्ति, अखंड चालते. पण मंत्राच्या किंवा औषधाच्या सामर्थ्यानें जसें आपल्यास त्रास देणारें भूतपिशाच्चादि नष्ट होतें, त्याप्रमाणें येथपर्यंत सांगितलेल्या अद्वैतदर्शनाच्या साहाय्यानें ज्यांनीं अविद्येपासून उत्पन्न होणाऱ्या हेतुफलांच्या आग्रहांचा नाश केला आहे, त्यांचा अविद्यानाशासह हेतुफलबीजोद्भवाचा नाश होतो.

(सारांश ' अहंममाभिमान अथवा कर्तृत्वभोक्तृत्वाभिमान सुटला म्हणजे, अज्ञान नष्ट झालें असतां अहंममतेचा व अज्ञानाचा नाश होतो) ॥ ५५ ॥

श्लोक छप्पन्नावा.

यावद्धेतुफलावेशः संसारस्तावदायतः ।
क्षीणे हेतुफलावेशे संसारं न प्रपद्यते ॥ ५६ ॥

अन्वय व अर्थः—यावत् हेतुफलावेशः तावत् संसारः आयतः (हेतुफलांचा अभिनिवेश असेल, तितका लांब संसार होतो) **हेतुफलावेशे क्षीणे संसारं न प्रपद्यते** (हेतुफलांचा आग्रह क्षीण झाल्यानंतर प्राण्याला संसाराची प्राप्ति होत नाहीं) ॥ ५६ ॥

यदि हेतुफलोद्भवस्तदा को दोष इत्युच्यते—यावत्सम्यग्दर्शनेन हेतुफलावेशो न निवर्ततेऽक्षीणः संसारस्तावदायतो दीर्घो भवतीत्यर्थः । क्षीणे पुनर्हेतुफलावेशे संसारं न प्रपद्यते कारणाभावात् ॥ ५६ ॥

सिद्धान्ती—जर हेतुफल उत्पन्न होत असतील तर, कोणता दोष उत्पन्न होणार आहे ? अशी शंका उत्पन्न होते. त्याला या श्लोकांत उत्तर दिलें आहे. ऐका—यथार्थ वस्तूचें ज्ञान होऊन हेतुफलांसंबंधाचा आग्रह कमी झाला नाहीं, तोंपर्यंत जन्ममरणात्मक संसार अक्षीण म्हणजे आयत अथवा दीर्घ म्हणजे अनंत होतो. हें तात्पर्य आहे; पण ह्याच हेतुफलात्मक आग्रह क्षीण झाला, नाहींसा झाला, म्हणजे संसारांत जाऊन पडावें लागत नाहीं. सारांश, हेतुफलाचा अभिनिवेश हा अज्ञानाचें कारण आहे. अज्ञानकारण संपलें म्हणजे संसारही संपतो.

शिष्य—भगवन्, हेतुफलाचा आग्रह हा संसार उत्पन्न करितो हें ठीक; पण फलहेतुजन्य अज्ञान आहे कीं अज्ञानजन्य हेतुफलांचा अभिनिवेश आहे, हें मला समजत नाहीं.

सिद्धांती—हेतुफल आणि संसार=अज्ञान. हीं वस्तुतः असत् आहेत. येथें कार्यकारण भाव नाहीं. व्यवहारांत मात्र हीं परस्परावलंबी आहेत, हें मागें सांगितलें आहे ॥ ५६ ॥

श्लोक सत्तावन्नावा.

संवृत्या जायते सर्वं शाश्वतं नास्ति तेन वै ।
सद्भावेन ह्यजं सर्वमुच्छेदस्तेन नास्ति वै ॥ ५७ ॥

अन्वय व अर्थः—सर्वं संवृत्या जायते, तेन शाश्वतं न अस्ति वै (हें सर्व दृश्य संवृत्यात्मक, अविद्याविषयात्मक आहे. हें अविद्येनें उत्पन्न झालें असल्यामुळें खरोखर शाश्वत नसतें) **सर्वं सद्भावेन हि अजं, तेन उच्छेदः न अस्ति वै** (सर्व सत् आहे, म्हणून अज आहे. अर्थात् त्यांचा नाश केव्हांही होत नाहीं ।। ५७ ।।

नन्वजादात्मनोऽन्यन्नास्त्येव तत्कथं हेतुफलयोः संसारस्य चोत्पत्तिविनाशावुच्येते त्वया । शृणु । संवृत्या संवरणं संवृतिरविद्याविषयो लौकिको व्यवहारस्तया संवृत्या जायते सर्वं तेनाविद्याविषये शाश्वतं नित्यं नास्ति वै । अत उत्पत्तिविनाशलक्षणः संसार आयत इत्युच्यते । परमार्थसद्भावेन त्वजं सर्वमात्मैव यस्मात् । अतो जात्यभावादुच्छेदस्तेन नास्ति वै कस्यचिद्धेतुफलादेरित्यर्थः ।। ५७ ।।

पूर्व०—अहो ! तुम्ही अज म्हणजे अनुत्पन्न जो आत्मा, त्या आत्म्याव्यतिरिक्त दुसरी वस्तु नाहीं, असें म्हणतां नव्हे ? तर मग हेतुफलांची व संसाराची उत्पत्ति होते, व त्यांचा नाश होतो, असें कसें म्हणतां ? वस्तुतः उत्पन्न-विनष्ट होणाऱ्या गोष्टी सत् असतात, हें तुम्हांसही ठाऊक असावें.

सिद्धान्ती—ऐका; संवृति म्हणजे अविद्येचा विषय होय. लौकिक व्यवहार यालाच म्हणतात. या संवृतीनें हेतुफलें आणि संसार उत्पन्न होऊन विनष्ट होतात. ते अविद्येचे विषय आहेत. हें सर्व दृश्य कल्पित आहे, म्हणून हें कल्पनागम्य दृश्य शाश्वत म्हणजे नित्य नसतें. म्हणून आम्ही वर सांगितलें कीं, या संसाराचें लक्षण उत्पत्ति-विनाशात्मक आहे. पण अज्ञान आहे तोंपर्यंत किंवा आशा व अभिमान आहे, तोपर्यंत हा संसार दीर्घ म्हणजे न संपणारा असतो. तात्पर्य, हें सर्व दृश्य कल्पित आहे, चित्त-निर्मित आहे, त्याला शाश्वति नाहीं. पण जें अज आहे. तें परमार्थतः खरें आहे, व तेंच सर्व असून दृश्य-सर्वस्वाचें नित्य अधिष्ठान आहे. तें उत्पन्न होत नाहीं. म्हणून त्याचा नाशही कधीं होत नाहीं. येथें हेतुफल विद्यमान नसतें, म्हणून कशाचाही नाश होत नाहीं. हेतुफल कल्पित म्हणून धर्मादि उत्पन्न-विनिष्ट होतात. अज हेतुफलशून्य म्हणून तेथें म्हणजे आत्मस्वरूपांत उत्पत्ति-विनाशांचा अथवा हेतुफलांचा संभव नसतो.

विवेकी पुरुषाला रज्जूवर सर्पाचा आभास होत नाहीं; म्हणून तो भीत नाहीं. ज्याला भ्रांति होते, तो भितो. म्हणून भ्रांति हा हेतु आणि भिणें हें फल, हें व्यवहा-

रांतील हेतुफलांचें एक उदाहरण आहे. भ्रांति ज्ञानानें नष्ट होते. पण आपल्या आरोपांचे विषय वस्तुतः नसतात, म्हणून तेथें उत्पत्तिविनाशाचा प्रसंग येत नाहीं. बरें, ते वस्तुतः असतात, असें समजलें, तर त्या सद्वस्तूंचा नाश होणें व किंवा उत्पन्न होणें, शक्य नाहीं. भ्रांतीनें निर्माण केलेल्या सर्पाची उत्पत्ति वास्तविक झाली असें कोणास तरी वाटेल काय? एवंच, सद्वस्तु सत् म्हणून उत्पन्न-विनष्ट होत नाहींत व भ्रांति-निर्मित वस्तु वस्तुतः नसतात, म्हणून त्यांस उत्पत्तिविनाश नाहींत. सारांश, उत्पत्तिविनाश होणें ही गोष्टच लटकी आहे ॥ ५७ ॥

श्लोक अठ्ठावन्नावा.

धर्मा य इति जायन्ते जायन्ते ते न तत्त्वतः ।
जन्म मायोपमं तेषां सा च माया न विद्यते ॥ ५८ ॥

अन्वय व अर्थः—ये धर्माः जायंते इति (जे धर्म उत्पन्न होतात अशी कल्पना आहे) **ते तत्त्वतः न जायंते** (ते तत्त्वतः उत्पन्न होत नाहींत) **तेषां जन्म मायोपमं** (त्यांचा जन्म केवळ कल्पनेमध्यें होतो) **सा च माया न विद्यते** (पण ती माया, अविद्या किंवा चित्तकल्पना केव्हांही वस्तुतः असत नाहीं) ॥ ५८ ॥

येऽप्यात्मानोऽन्ये च धर्मा जायन्त इति कल्प्यन्ते त इत्येवं-प्रकारा यथोक्ता संवृतिर्निर्दिश्यत इति । संवृत्यैव धर्मा जायन्ते न ते तत्त्वतः परमार्थतो जायन्ते । यत्पुनस्तत्संवृत्या जन्म तेषां धर्माणां यथोक्तानां यथा मायया जन्म तथा तन्मायोपमं प्रत्येतव्यम् । माया नाम वस्तु तर्हि । नैवम् । सा च माया न विद्यते, मायेत्यविद्यमानस्याख्येत्यभिप्रायः ॥ ५८ ॥

सिद्धांतीः—आतां 'आत्मा व अनेक दुसऱ्या वस्तूंचें अस्तित्व व धर्म विद्यमान असतात, उत्पन्न होतात' अशी अनेक लोकांची कल्पना आहे. पण ही आत्मधर्मांची अनेकत्व-कल्पना अवास्तव आहे. कल्पिलेले धर्म मायिक किंवा काल्पित आहेत हें सत्य आहे. तें कसें, तें सांगतात. धर्म वस्तुतः उत्पन्न होत नाहींत, तर ते केवळ मायिक व्यवहारांत मायेमुळें काल्पित झालेले असतात. त्या सर्वांचा जन्म मायेनें झालेला असतो. एखादा मायावी गंधर्वनगरी उत्पन्न करितो, ती जशी अयथार्थ असते, तसाच वर सांगितलेल्या आत्मधर्मांचा व आत्म्याचा जन्म अयथार्थ असतो. हें समजून घ्यावें.

पूर्वपक्षी—मग माया हीही एक वस्तुच झाली. ती सत्पदार्थच आहे, असें झालें ?

सिद्धांती—नाहीं. जी वस्तु विद्यमान नसून आहेशी भासते मात्र, तिला माया असें म्हणतात. माया म्हणजे अविद्यमानता, हें प्रसिद्ध आहे. सारांश, मायाच वस्तुतः नाहीं म्हणून तिनें उत्पन्न केलेले धर्मही वस्तुतः नाहींत. अर्थात् या नसणाऱ्या धर्मांचा किंवा जन्म-मरणांचा आत्मज्ञानाशीं विरोध असणें शक्य नाहीं, हें सत्तावन्नाव्या श्लोकाचें तात्पर्य येथें सिद्ध होतें ॥ ५८ ॥

श्लोक एकोणसाठावा.

यथा मायामयाद्बीजाज्जायते तन्मयोऽङ्कुरः ।
नासौ नित्यो न चोच्छेदी तद्वद्धर्मेषु योजना ॥ ५९ ॥

अन्वय व अर्थः—मायामयात् बीजात् यथा तन्मय अंकुरः जायते (मायेनें उत्पन्न केलेल्या बीजापासून मायारूपी अंकुर जसा उत्पन्न होतो, तसे आत्मधर्म मायेनें उत्पन्न होतात. आणि त्यांपासून मायिक संसार उत्पन्न होतो. असो) **असौ नित्यः न, च उच्छेदी न** (हा अंकुर नित्य नाहीं किंवा विनाशशीलही नाहीं) **धर्मेषु तद्वत् योजना** (याचप्रमाणें आत्मधर्मांचीही योजना, व्यवस्था, आहे) ॥ ५९ ॥

कथं मायोपमं तेषां धर्माणां जन्मेत्याह । यथा मायामयादाम्रादिबीजाज्जायते तन्मयो मायामयोऽङ्कुरो नासावङ्कुरो नित्यो न चोच्छेदी विनाशी वाऽभूतत्वात्तद्वदेव धर्मेषु जन्मनाशादियोजना युक्तिः । न तु परमार्थतो धर्माणां जन्म नाशो वा युज्यत इत्यर्थः ॥ ५९ ॥

सिद्धान्ती—आत्म्यांचा 'जन्म' मायोपम हें स्पष्ट करून सांगतात. एखादा मायावी नजरबंदी करून खोट्या आंब्याच्या कोईपासून आंब्याचें खोटेंच झाड अंकुरद्वारा उत्पन्न करितो. हें झाड किंवा हा अंकुर नित्य नसतो, किंवा नाश होणाराही नसतो. कारण, कोय आणि अंकुर ह्या दोन्ही वस्तु वास्तविक नसतात. हें तुम्हां सर्वांसही ठाऊक आहे. असो, व्यवहारांतील हाच न्याय अभूत आत्म्याच्या व आत्मधर्मांच्या जन्म नाशादिकासंबंधानें उपयोजावयाचा आहे. म्हणजे कल्पित आत्मे व इतर वस्तु वस्तुतः

नित्य नसतात किंवा वस्तुतः ते उत्पन्न-विनष्ट ही होत नाहींत. ' जें झालेंच नाहीं त्याची वार्ता काय पुसावी ? ' तात्पर्य, आत्मा नित्य आहे. किंवा भासमान आत्म्यांस व इतर पदार्थांस उत्पत्तिविनाश आहे, याविषयीं व्यवहारांत परमार्थतः कांहींच म्हणतां येत नाहीं. सारांश, उत्पत्तिविनाश हा भ्रांतिकृत चमत्कार होय ॥ ५९ ॥

श्लोक साठावा.

नाजेषु सर्वधर्मेषु शाश्वताशाश्वताभिधा ।
यत्र वर्णा न वर्तन्ते विवेकस्तत्र नोच्यते ॥ ६० ॥

अन्वय व अर्थः—अजेषु सर्वधर्मेषु शाश्वताशाश्वताभिधा न (अज असणारे सर्व धर्मांस नित्य म्हणतां येत नाहीं किंवा अनित्य ही म्हणतां येत नाहीं) **यत्र वर्णाः न वर्तंते तत्र विवेकः न उच्यते** (जेथें शब्दांची प्रवृत्ति होत नाहीं तेथें हें अमुक, अमुकप्रकारचें आहे, असा विवेक करितां येत नाहीं) ६० ॥

परमार्थतस्त्वात्मस्वजेषु नित्यैकरसविज्ञप्तिमात्रसत्ताकेषु शाश्वतोऽशाश्वत इति वा नाभिधा नाभिधानं प्रवर्तत इत्यर्थः । यत्र येषु वर्ण्यन्ते यैरर्थास्ते वर्णाः शब्दा न प्रवर्तन्तेऽभिधातुं प्रकाशयितुं न प्रवर्तन्त इत्यर्थः । इदमेवमिति विवेको विविक्तता तत्र नित्योऽनित्य इति नोच्यते । " यतो वाचो निवर्तन्ते " इति श्रुतेः ॥ ६० ॥

सिद्धांत—परमार्थदृष्टीनें पाहिलें असतां अज आत्म्यांस, नित्य एकरस, चिन्मात्र हीच ज्यांची अस्तिता आहे सारांश, जे सद्रूप मात्र आहेत, त्यांस नित्य असें नांव देतां येत नाहीं किंवा अनित्य असेंही म्हणतां येत नाहीं. या अज आत्म्याचें वर्णन करणें अशक्य आहे. कारण शब्दांची प्रवृत्तिच आत्म्याचे ठिकाणीं होत नाहीं. आत्मस्वरूप प्रकाशित करण्याचे कामीं शब्दप्रवृत्ति लटकी पडते. अर्थातच आत्मस्वरूप अमक्या प्रकारचें आहे असें सांगण्याचें, आत्मा प्रकट करण्याचें सामर्थ्य किंवा विवेक शब्दाला नाहीं. सामान्यत अर्थ म्हणजे पदार्थ वर्णावयाचें सामर्थ्य वर्णांस म्हणजे वाणीस आहे. पण इंद्रियागोचर असणारा आत्मा वागिंद्रियापलीकडचा आहे, म्हणून त्याचें वर्णन करण्यास वाणी असमर्थ आहे. सारांश, 'आत्मा नित्य आहे.' असें म्हणतां येत नाहीं. व 'अनित्य आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. किंवा 'नित्यानित्य' असेंही सुद्धां म्हणतां येत नाहीं. सारांश, येथें कोणताही विवेक करितां येत नाहीं. ' जेथून वाणी परत फिरते '

ही श्रुति येथें प्रमाण आहे. सारांश, आत्म-संबंधानें कोणास कांहींही सांगतां येत नाहीं. कारण सांगणारी वाणी आणि चिंतन करणारी मनोबुद्धींची जोडीच मुळीं मायिक असते ॥ ६० ॥

श्लोक एकसष्टावा व बासष्टावा.

यथा स्वप्ने द्वयाभासं चित्तं चलति मायया ।
तथा जाग्रद्द्वयाभासं चित्तं चलति मायया ॥ ६१ ॥
अद्वयं च द्वयाभासं चित्तं स्वप्ने न संशयः ।
अद्वयं च द्वयाभासं तथा जाग्रन्न संशयः ॥ ६२ ॥

अन्वय व अर्थः—यथा द्वयाभासं चित्तं स्वप्ने मायया चलति तथा जाग्रद्द्वयाभासं चित्तं मायया चलति (द्वैताचा आभास दाखविणारें चित्त ज्याप्रमाणें स्वप्नामध्यें मायेनें प्रेरित होतें, त्याप्रमाणें जागृतींत द्वैताची भ्रांति उत्पन्न उत्पन्न करणारें चित्तही माया-प्रेरितच असतें) ॥ ६१ ॥

अन्वय व अर्थः—अद्वयं चित्तंच स्वप्ने द्वयाभासं न संशयः, तथा अद्वयं च द्वयाभासं जाग्रत् न संशयः (वस्तुतः अद्वय असतांही स्वप्नामध्यें द्वैताचा आभास दाखविणारें चित्त असतें, हें जसें निःसंशय आहे, त्याप्रमाणें जागृतींतही हेंच चित्त वास्तविक अद्वय असून द्वैताचा आभास उत्पन्न करितें) ॥ ६२ ॥

यत्पुनर्वाग्गोचरत्वं परमार्थतोऽद्वयस्य विज्ञानमात्रस्य तन्मनसः स्पन्दनमात्रं न परमार्थ इति । उक्तार्थौ श्लोकौ ॥ ६१ ॥ ६२ ॥

सिद्धान्ती—परमार्थतः अद्वय असणारें आत्मस्वरूप शुद्ध ज्ञानरूप असतांही व्याख्यात्याच्या वाणीला गोचर होतेंसें दिसतें, हा केवळ मनाच्या स्फुरणाचा मात्र विलास आहे, व्यवहार आहे. वस्तुतः आत्मस्वरूप वाणीला अगोचरच आहे, (प्रकरण ३ श्लोक २९ व ३० यांवरील भाष्य पहा) तिसऱ्या प्रकरणांत या श्लोकांचें व्याख्यान आपण केलेंच आहे. येथें आत्मरूप वाणीला अगोचर आहे, एवढेंच सांगावयाचें आहे ॥ ६१ ॥ ६२ ॥

श्लोक त्रेसष्टावा.

स्वप्नदृक् प्रचरन्स्वप्ने दिक्षु वै दशसु स्थितान् ।
अण्डजान्स्वेदजान्वाऽपि जीवान्पश्यति यान्सदा॥६३॥

अन्वय व अर्थः—स्वप्ने प्रचरन् स्वप्नदृक् दशसु दिक्षु स्थितान् अण्डजान् स्वेदजान् अपि यान् जीवान् पश्यति (स्वप्नामध्यें संचार करणारा स्वप्न–द्रष्टा दाही दिशांमध्यें असणारे ज्या-अंडज, स्वेदज—जीवांस नित्य पाहतो) ॥ ६३ ॥

इतश्च वाग्गोचरस्याभावोऽद्वैतस्य । स्वप्नान्पश्यतीति स्वप्नदृक्प्रचरन्पर्यटन्स्वप्ने स्वप्नस्थाने दिक्षु वै दशसु स्थितान्वर्तमानाञ्जीवान्प्राणिनोऽण्डजान्स्वेदजान्वा यान्सदा पश्यतीति । यद्येवं ततः किम् । उच्यते ॥ ६३ ॥

सिद्धान्ती—वाणीला गोचर होणाऱ्या द्वैताचा अभाव आहे, याचा आणखी एक हेतु पहाः–जो स्वप्न पाहतो त्याला स्वप्नद्रष्टा असें म्हणतात. स्वप्नस्थानामध्यें राहून स्वप्नामध्यें मात्र भ्रमण करणाऱ्या स्वप्न–द्रष्ट्याला दाही दिशांमध्यें वर्तमान असणारे जे अंडज (पक्ष्यादि) किंवा स्वेदज (मत्कुणादि) प्राणी सदैव दिसतात.

पूर्वपक्षी—मग ? असेल. त्याचें पुढें काय ?

सिद्धान्ती— पुढच्या श्लोकांत हें स्पष्ट होईल. ॥ ६३ ॥

श्लोक चौसष्टावा.

स्वप्नदृक्चित्तदृश्यास्ते न विद्यन्ते ततः पृथक् ।
तथा तद्दृश्यमेवेदं स्वप्नदृक्चित्तमिष्यते ॥ ६४ ॥

अन्वय व अर्थः—ते स्वप्नदृक्–चित्तदृश्याः ततः पृथक् न विद्यंते (ते सर्व जीव स्वप्नद्रष्ट्याच्या चित्तानें मात्र पाहिलेले असतात; त्याहून ते निराळे नसतात) **तथा इदं तद्दृश्यं एव–स्वप्नदृक्–चित्तं इष्यते** (त्याप्रमाणें चित सुद्धां सर्व दृश्य पाहणाऱ्या स्वप्न–द्रष्ट्याचें चित्त मात्र आहे, असें समजलें पाहिजे) ॥ ६४ ॥

स्वप्नदृशश्चित्तं स्वप्नदृक्चित्तम्। तेन दृश्यास्ते जीवास्ततस्तस्मात्स्वप्नदृक्चित्तात्पृथङ्न विद्यन्ते न सन्तीत्यर्थः। चित्तमेव ह्यनेकजीवादिभेदाकारेण विकल्प्यते। तथा तदपि स्वप्नदृक्चित्तमिदं तद्दृश्यमेव, तेन स्वप्नदृशा दृश्यं तद्दृश्यम्। अतः स्वप्नदृग्व्यतिरेकेण चित्तं नाम नास्तीत्यर्थः॥ ६४॥

सिद्धांती—स्वप्न-द्रष्ट्याचें चित्त तें स्वप्नदृक्चित्त होय. चित्तानें पाहिलेले ते अंडजादि जीव असतात. म्हणून व म्हणजे स्वप्नद्रष्ट्याच्या चित्तावांचून त्या त्या जीवांस निराळी विद्यमानता असत नांहीं, हा अर्थ आहे. स्वप्नद्रष्ट्याचें चित्तच अनेक जीवांच्या निरनिराळ्या आकारांनीं भासमान होत असतें. सारांश, चित्तानेंच हे सर्व जीव कल्पिलेले असतात. त्याचप्रमाणें तेंच स्वप्नद्रष्ट्याचें चित्त हेंही त्या स्वप्नद्रष्ट्यानें पाहिलेलें असतें! व सर्व दृश्य हेंही त्याचें चित्तच आहे. म्हणून स्वप्नद्रष्ट्याशिवाय चित्त म्हणून किंवा विषय म्हणून कांहीं निराळी वस्तु आहे असें नाहीं. स्वप्नद्रष्टा, त्याचें चित्त आणि चित्तानें कल्पिलेले जीवादि हीं सर्व एकरूप म्हणजे कल्पित अथवा मिथ्या आहेत॥ ६४॥

श्लोक पासष्टावा व सासष्टावा.

चरञ्जागरिते जाग्रद्दिक्षु वै दशसु स्थितान्।
अण्डजान्स्वेदजान्वाऽपि जीवान्पश्यति यान्सदा॥६५॥
जाग्रच्चित्तेक्षणीयास्ते न विद्यन्ते ततः पृथक्।
तथा तद्दृश्यमेवेदं जाग्रतश्चित्तमिष्यते॥ ६६॥

अन्वय व अर्थः—**जागरिते चरन् जाग्रत् दशसु वै दिक्षु स्थितान् अण्डजान् स्वेदजान् वा अपि यान् जीवान् सदा पश्यति** (जागृतस्थानावर असणारा जाग्रद्द्रष्टा स्वव्यापार करितो, तेव्हां त्याला दाही दिशांतरीं संचार करणारे जे अंडज किंवा स्वेदज जीव सदैव दिसतात,)॥ ६५॥

अन्वय व अर्थः—**ते जाग्रत् चित्तेक्षणीयाः; ततः पृथक् न विद्यंते** (ते अंडजादि सर्व जीव जाग्रताच्या चित्तानें मात्र पाहिलेले किंवा कल्पिलेले असतात. त्या चित्ताहून ते निराळे विद्यमान असत नाहींत) **तथा इदं तद्दृश्यं जाग्रतश्चित्तं एव इष्यते** (त्याचप्रमाणें हें त्याचें चित्तही जाग्रद्द्रष्टा आहे असें जाणावें)॥ ६६॥

जाग्रतो दृश्या जीवास्तच्चित्ताव्यतिरिक्ताश्चित्तेक्षणीयत्वात्स्वप्नदृक्चित्तेक्षणीयजीववत् । तच्च जीवेक्षणात्मकं चित्तं द्रष्टुरव्यतिरिक्तं द्रष्टृदृश्यत्वात्स्वप्नचित्तवत् । उक्तार्थमन्यत् ॥ ६५ ॥ ६६ ॥

सिद्धान्ती—जाग्रतास दिसणारे जीव त्याच्या चित्ताहून व्यतिरिक्त नसतात. कारण ते चित्तानें मात्र पाहिलेले किंवा कल्पिलेले असतात. स्वप्नांतील जीव जसे स्वप्नद्रष्ट्याच्या चित्तानें कल्पिलेले असतात, तसेच जागृतींतीलही जीव कल्पित होत. तें जीवांची कल्पना करणारें चित्त जीवद्रष्ट्याहून भिन्न नसतें. पाहणारें चित्त, पाहणाऱ्या जीवांहून भिन्न नसतें. कारण तें द्रष्ट्याला दृश्य आहे. येथें जीव म्हणजे कार्यकारणात्मक देहादिकांचा संघात होय. हा दृश्य असतो हें सांगावयास नकोच. बाकीचा अर्थ मागच्या श्लोकांत स्पष्ट झालाच आहे ॥ ६५ ॥ ६६ ॥

श्लोक सदुसष्टावा.

उभे ह्यन्योन्यदृश्ये ते किं तदस्तीति नोच्यते ।
लक्षणाशून्यमुभयं तन्मतेनैव गृह्यते ॥ ६७ ॥

अन्वय व अर्थः—ते अन्योन्यदृश्ये हि उभे, (कारण हीं उभयतां दृश्य–दर्शनें अन्योन्य–दृश्य आहेत.) **तत् किं अस्ति ? न इति च उच्यते** (तें काय आहे असें विचाराल तर सांगतों ऐका: तें कांहीं नाहीं) **उभयं लक्षणाशून्यं तन्मतेन एव गृह्यते** (उभयतांही लक्षणाशून्य आहेत, असें मनानें मात्र ठरवून सांगितलें आहे. ॥ ६७ ॥

जीवचित्ते उभे चित्तचैत्ये ते अन्योन्यदृश्ये इतरेतरगम्ये । जीवादिविषयापेक्षं हि चित्तं नाम भवति । चित्तापेक्षं हि जीवादि दृश्यम् । अतस्ते अन्योन्यदृश्ये । तस्मान्न किंचिदस्तीति चोच्यते चित्तं वा चित्तेक्षणीयं वा किं तदस्तीति विवेकिनोच्यते । न हि स्वप्ने हस्ती हस्तिचित्तं वा विद्येते तथेहापि विवेकिनामित्यभिप्रायः । कथम् । लक्षणाशून्यं लक्ष्यतेऽनयेति लक्षणा प्रमाणं प्रमाणशून्यमुभयं चित्तं चैत्यं द्वयं यतस्तन्मतेनैव तच्चित्ततयैव त गृह्यते । न हि घटमतिं प्रत्याख्याय घटो गृह्यते नापि घटं प्रत्याख्याय घटमतिः । न हि तत्र प्रमाणप्रमेयभेदः शक्यते कल्पयितुमित्याभिप्रायः ॥ ६७ ॥

सिद्धान्ती—जीव आणि चित्त (चित्त–चैत्य) हीं उभयतांही अन्योन्य–दृश्य आहेत, इतरेतरगम्य आहेत.

शिष्य—म्हणजे ?

सिद्धान्ती—जीवादि विषयांच्या आपक्षेनें चित्ताला चित्तत्व येतें. जीवादि विषय नसतील तर चित्ताला चिंतनधर्म राहणार नाहीं. याचप्रमाणें चित्त, चिंतन करणारी मनोवृत्ति असेल, तरच जीवादि विषय दृश्य होतील. आणि विषय असतील तरच चित्ताला चित्तत्व येईल. सारांश, चित्त आणि चैत्य परस्पर-सापेक्ष आहेत.

शिष्य—कार्य-कारण, पुत्रत्व–पितृत्व, अधर–उत्तर, खालीं–वर इत्यादि शब्द व अर्थ, जसे परस्पर-सापेक्ष आहेत, तसेंच चित्त आणि चैत्य हीं होत. स्वतंत्रतेनें यांस अस्तित्व नाहीं. होयना ? हें मला समजलें.

सिद्धांती—ते परस्पर–सापेक्ष आहेत म्हणून अन्योन्य–दृश्य आहेत. चित्ताला दिसणारें तें चैत्य आणि चैत्याला पाहणारें तें चित्त होय. म्हणून या दोघांपैकीं कोणीही स्वतंत्रतेनें सत्तावान् नाहीं. वास्तव स्वतंत्रत्वानें तें कांहीं नाहीं, असें म्हणावें लागतें. चित्त किंवा चित्तदृश्य (चैत्य) या सत्तात्मक वस्तु नव्हेत, असें विवेकी लोकांचें म्हणणें आहे. आत्मज्ञ लोक म्हणतात कीं, वस्तुतः चित्त-दृश्य वस्तु नाहीं. किंवा चित्त म्हणून कांहीं नाहीं. खरेंच आहे. स्वप्नामध्यें पाहिलेला हस्ति किंवा हत्ती पाहणारें चित्त जसें खरोखर विद्यमान असत नाहीं, त्याप्रमाणें जागृतींतही पाहिलेल्या वस्तु किंवा पाहणारें चित्त, वस्तुतः असत नाहीं, असा तत्त्वज्ञ विद्वानांचा अभिप्राय आहे. हें या श्लोकाचें तात्पर्य आहे. 'कां' म्हणून विचाराल तर ऐका: चित्त आणि चैत्य यांचें लक्षणच बांधितां येत नाहीं. त्यांचें अमकें एक नित्य लक्षण आहे, असें सांगतां येत नाहीं. लक्षण म्हणजे ज्यायोगें वस्तु लक्षित होते, तें प्रमाण. तेव्हां प्रमाणाच्या अभावीं चित्त आणि चैत्य हीं दोन्हीं प्रमाणशून्य होतात. तीं केवळ जीवाच्या चित्तानें मात्र ग्रहण केलीं जातात. पहा कीं, घटज्ञान नसेल तर घटपदार्थाचें ग्रहण होत नाहीं आणि घट नसेल तर घटज्ञानही उत्पन्न होत नाहीं. घटाचें प्रमाण घटज्ञान आणि घटज्ञानाचें प्रमाण घट, असें घट आणि घटज्ञान यांचें चरित्र आहे! घट सिद्ध करणारें किंवा घटज्ञान सिद्ध करणारें स्वतंत्र प्रमाणच नाहीं. तसें चित्ताची व चित्तदृश्याची सिद्धि करण्याला चित्ताशिवाय स्वतंत्र प्रमाणच नाहीं. म्हणून चित्त आणि चैत्य या सत्तावान् वस्तु नाहींत. यांपासून फलितार्थ हा निघतो कीं, चित्त आणि चैत्य यांपैकीं प्रमाण कोणतें व प्रमेय कोणतें हें कांहींच सांगतां येत नाहीं. किंवा त्याची कल्पनाही करितां येत नाहीं. येथें प्रमाण-प्रमेय सांगतां येणें हें केवळ अशक्य आहे. दिसणाऱ्या घटाला प्रमाण काय ? घटज्ञान. आणि घटज्ञानाला प्रमाण ? ज्ञात घट, खासा रोजगार ! ॥ ६७ ॥

श्लोक ६८, ६९ व ७०.

यथा स्वप्नमयो जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।
तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥ ६८ ॥
यथा मायामयो जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।
तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥ ६९ ॥
यथा निर्मितको जीवो जायते म्रियतेऽपि वा ।
तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥ ७० ॥

अन्वय व अर्थः—यथा स्वप्नमयः जीवः जायते अपि च म्रियते, तथा अमी सर्वे जीवाः भवंति च न भवंति (ज्याप्रमाणें स्वप्नमय असणारा जीव जन्म पावतो व मृत होतो, त्याप्रमाणें हे सर्व जीव उत्पन्नविनष्ट होतात) ॥ ६८ ॥

अन्वय व अर्थः—यथा मायामयः जीवः जायते अपि च म्रियते, तथा अमी सर्वे जीवाः भवंति च न भवंति (मायामय जीव जन्मतो व मरतो, ह्याप्रमाणें हे सर्व जीव उत्पत्तिविनाश पावतात ॥ ६९ ॥

अन्वय व अर्थः—यथा निर्मितकः जीवः जायते अपि वा म्रियते तथा अमी सर्वे जीवाः भवंति न भवंति च (मणिमंत्रादिकांनीं उत्पन्न केलेले जीव जन्मतात आणि मरतात, त्याप्रमाणेंच हे सर्व जीव उत्पत्ति विनाश पावतात) ॥ ७० ॥

मायामयो मायाविना यः कृतो निर्मितको मंत्रौषध्यादिभिर्निष्पादितः । स्वप्नमायानिर्मितका अण्डजादयो जीवा यथा जायन्ते म्रियन्ते च तथा मनुष्यादिलक्षणा अविद्यमाना एव चित्तविकल्पनामात्रा इत्यर्थः ॥ ६८ ॥ ६९ ॥ ७० ॥

सिद्धान्ती—एखाद्या मायादेवीनें निर्माण केलेले जीव ते मायामय जीव होत. मंत्र, औषधि इत्यादिकांच्या साहाय्यानें उत्पन्न झालेले जीव ते निर्मितक जीव होत. असो, स्वप्नामध्यें दिसणारे, मायेनें उत्पन्न केलेले किंवा मणिमंत्रादिकांनीं

निर्माण झालेले सर्व अंडजादि कृत्रिम जीव जन्मतात व मरतात. ते दिसतात व दिसेनासे होतात. म्हणजे त्या सर्वांचें जन्म-मरण जसें खोटें असतें, तसेंच मनुष्यादि लक्षणांचे जीव अविद्यमान अथवा असत् असतात. तात्पर्य, ते आपल्या मनानें मात्र निर्माण केलेले असतात. त्यांचें देहादिसंघातात्मक अस्तित्व वास्तविक नसतें.

शिष्य-स्वप्नांतील जीवादि कोणताही विषय वास्तविक नसतो. आपल्या मनानें मात्र तो उत्पन्न केलेला असतो. मायावीनें केलेल्या किंवा मांत्रिकानें निर्मिलेल्या जीवांचीही अशीच गोष्ट आहे. हे सर्व जीव खोटे, असत् आणि म्हणून त्यांस जन्म-मरण येतें. त्याचप्रमाणें मनुष्यादि शरीरांचा आकार असणारे जीव वस्तुतः नाहींत. केवळ कल्पनेनें उत्पन्न केलेले आहेत. म्हणून त्यांना जन्म-मरण आहे. कल्पनेनें जीव उत्पन्न होतात आणि मरतात. खरा आत्मा जन्मत नाहीं किंवा मरत नाहीं. हें सांगण्याचें तात्पर्य आहे. सारांश अविद्येला जन्म-मरण आहे, परमार्थ वस्तूला नाहीं, दिसतें ती भ्रांति आहे, असें या श्लोकांचे तात्पर्य मी समजतों.

सिद्धान्ती—ठीक आहे. जन्ममरण ही भ्रांति आहे, पण ती ज्ञानानें नष्ट होते हें विसरूं नको ॥ ६८-६९-७० ॥

श्लोक एकाहत्तरावा.

न कश्चिज्जायते जीवः संभवोऽस्य न विद्यते ।
एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किंचिन्न जायते ॥ ७१ ॥

अन्वय व अर्थः—न कश्चित् जीवः जायते, अस्य संभवः न विद्यते, तत् एतत् उत्तमं सत्यं यत्र किंचित् न जायते (कोणताही जीव उत्पन्न होत नाहीं. कारण त्याला कोणतेंही उत्पत्तिकारण असणें शक्य नाहीं. ज्या तत्त्वज्ञानामध्यें 'कांहीं एक उत्पन्न होत नाहीं.' असें सिद्ध केलें आहे, तें तत्त्वज्ञान किंवा तो सत्य सिद्धांत उत्तमोत्तम आहे) ॥ ७१ ॥

व्यवहारसत्यविषये जीवानां जन्ममरणादिः स्वप्नादिजीववदित्युक्तम् । उत्तमं तु परमार्थसत्यं न कश्चिजायते जीव इति । उक्तार्थमन्यत् ॥ ७१ ॥

सिद्धान्ती—व्यवहार हा सत्य विषय आहे अशी कल्पना केलीच, तर जीवांना जन्म-मरणादि विकार प्राप्त होतील, हें ठरलें. पण व्यवहार हा स्वप्नाप्रमाणें असत्

असल्यामुळें व्यवहारांतील जन्म-मरण स्वप्नांतील जन्म-मरणाप्रमाणें काल्पनिक आहे. कल्पनेला जन्म-मरण आहे. आत्मारामाला नाहीं. कोणताही जीव उत्पन्न होत नाहीं हें परमार्थ-सत्य आहे. म्हणून व्यवहार सत्य नाहीं, जसें स्वप्न खोटें तसा हा व्यवहार आहे. श्लोकाचा अर्थ तिसऱ्या प्रकरणाच्या ४८ व्या श्लोकांत स्पष्ट झाला आहे. ॥ ७१ ॥

श्लोक बाहात्तरावा.

चित्तस्पन्दितमेवेदं ग्राह्यग्राहकवद्द्वयम् ।
चित्तं निर्विषयं नित्यमसङ्गं तेन कीर्तितम् ॥ ७२ ॥

अन्वय व अर्थः—इदं ग्राह्यग्राहकवत् द्वयं चित्तस्पंदितं एव (ग्राह्यत्व आणि ग्राहकत्व, विषय आणि विषयी अशा प्रकारचें हें द्वैत केवळ चित्तस्फुरणमात्र आहे) **चित्तं निर्विषयं; तेन नित्यं, असंग कीर्तितं** (वस्तुतः चित्त विषयशून्य आहे, म्हणून तें नित्य आणि असंग असतें असें म्हटलें आहे) ॥ ७२ ॥

सर्वं ग्राह्यग्राहकवच्चित्तस्पन्दितमेव द्वयं चित्तं परमार्थत आत्मैवेति निर्विषयं तेन निर्विषयत्वेन नित्यमसङ्गं कीर्तितम् । " असङ्गो ह्ययं पुरुषः " इति श्रुतेः । सविषयस्य हि विषये सङ्गः । निर्विषयत्वाच्चित्तमसङ्गमित्यर्थः ॥ ७२ ॥

सिद्धान्ती—ग्राह्य असणारे विषय आणि ग्राहक असणारा अभिमानी जीव. अशा प्रकारचें जें द्वैत आपल्यास दिसतें, तें सर्व चित्ताचें स्फुरण आहे. वास्तविक पाहिलें तर, स्फुरणशून्य चित्त आत्मरूपी असतें. तें स्वरूपतः निर्विषय आहे. म्हणजे त्यांत वस्तुतः विषयांचें अथवा विषयग्राहकाचें वास्तव्य नाहीं. अर्थात् विषयशून्य चित्त, निस्पंद चित्त, नित्य म्हणजे सनातन आणि असंग म्हणजे निर्लेप आहे असें म्हणतात. " हा पुरुष-आत्मा-असंग आहे " अशी श्रुति प्रमाण आहे. जेथें विषयत्व असतें तेथें विषयलिप्तत्व प्राप्त होतें. विषयाचा लेप सविषयाला होतो. निर्विषयाला होत नाहीं. निस्पंद चित्त निर्विषय असतें, म्हणून तें निःसंग अथवा निर्लेप असतें ॥ ७२ ॥

श्लोक त्र्याहत्तरावा.

योऽस्ति कल्पितसंवृत्या परमार्थेन नास्त्यसौ ।
परतन्त्राभिसंवृत्या स्यान्नास्ति परमार्थतः ॥ ७३ ॥

अन्वय व अर्थः—यः कल्पितसंवृत्या अस्ति असौ परमार्थेन न अस्ति (ज्याला कल्पित व्यवहार अंतर्भूत करितो, तो पदार्थ परमार्थतः नसतो) **परतंत्राभिसंवृत्या स्यात्, परमार्थतः न अस्ति** (परतंत्र व्यवहारदृष्टीनें तो असेल, पण परमार्थतः तो सत्तारूप नसतो) ॥७३॥

ननु निर्विषयत्वेन चेदसङ्गत्वं चित्तस्य न निःसङ्गता भवति यस्माच्छास्ता शास्त्रं शिष्यश्चेत्येवमादेर्विषयस्य विद्यमानत्वात्। नैष दोषः। कस्मात्। यः पदार्थः शास्त्रादिर्विद्यते स कल्पितसंवृत्या, कल्पिता च सा परमार्थप्रतिपत्त्युपायत्वेन संवृतिश्च सा, तया योऽस्ति परमार्थेन नास्त्यसौ न विद्यते । ज्ञाते द्वैतं न विद्यत इत्युक्तम् । यश्च परतन्त्राभिसंवृत्या परशास्त्रव्यवहारेण स्यात्पदार्थः स परमार्थतो निरूप्यमाणो नास्त्येव तेन युक्तमुक्तमसङ्गं तेन कीर्तितमिति ॥ ७३ ॥

पूर्व०—शुद्धचित्त निर्विषय असतें, म्हणून तें निर्लेप असलें तरी चित्ताला निर्लेपता कधींही असावयाची नाहीं. कारण शास्ता (आचार्य), शास्त्र, शिष्य इत्यादि प्रकारचे श्रुतिसंमत विषय वास्तविक सत् आहेत. शास्त्र वस्तुतः नाहीं असें तुम्हांस म्हणतां येणार नाहीं. गुरुशिष्य-संबंध, शास्त्रशिष्य-संबंध इत्यादि संबंध नित्य आहेत, तेथें चित्त रमतें. म्हणून त्या विषयांचें चिंतन करणारें चित्त असंग आहे, निर्लेप आहे, असें तुम्हांस म्हणतां येणार नाहीं.

सिद्धांती—पण यानें कांहीं आमच्या सिद्धांताला बिघाड येत नाहीं. कारण शास्त्रादि जो पदार्थ आहे, तो कल्पित म्हणजे कृत्रिम म्हणजे व्यवहारानें उत्पन्न झालेला असतो. शास्त्रादि व्यवहार कल्पित आहे; पण तो परमार्थाची प्राप्ति करून देण्याला उपायक होतो; म्हणून हा व्यवहार महत्त्वाचा असतो. तथापि हा व्यवहार कल्पित आहे, कृतिम आहे, म्हणून याचें अस्तित्वही कल्पितच आहे. परमात्मस्वरूपांत शास्ता, शास्त्र आणि शिष्य इत्यादि भेद नाहीं. आत्मज्ञान नाहीं तोंपर्यंत शास्त्रादिकांचें अस्तित्व अवश्य आहे. आत्मज्ञान झालें म्हणजे शास्त्रादिकांचें अस्तित्व संपतें. 'आत्मज्ञान-विज्ञान झालें म्हणजे द्वैत नसतें' हें आम्हीं मागेंच सिद्ध केलें आहे. आतां जो शास्त्र-व्यवहाराच्या तंत्रानें चालणारा पदार्थ आहे, तो तो व्यवहार असेपर्यंतच विद्यमान असतो; व्यवहार संपला कीं त्याचें अस्तित्व संपलें; हा परतंत्रानें विद्यमान असणारा पदार्थ आत्मदृष्टीनें आपण पारखूं लागलों, म्हणजे त्याला वास्तविक अस्तित्व नाहीं, असें सिद्ध होतें. म्हणून शुद्ध चित्त हें वस्तुतः असंग असतें, निर्लेप असतें, असें जें आम्हीं वर म्हटलें तें योग्य आहे ॥ ७३ ॥

श्लोक चौऱ्याहत्तरावा.

अजः कल्पितसंवृत्या परमार्थेन नाप्यजः ।
परतन्त्राभिनिष्पत्त्या संवृत्या जायते तु सः ॥ ७४ ॥

अन्वय व अर्थः—कल्पितसंवृत्या अजः, परमार्थेन न अपि अजः (व्यवहार कल्पित आहे, ह्मणून आत्म्याचें अजत्व हेंही व्यावहारिक ह्मणजे कल्पित आहे. परमार्थानें अज नाहीं) **परतंत्राभिनिष्पत्त्या संवृत्या सः तु जायते** (श्रेष्ठ शास्त्राची सिद्धि व्हावी ह्मणून ज्याला अजत्व संज्ञा प्राप्त होते, तो संवृतीनें-व्यवहारदृष्टीनेंच-उत्पन्न होतो)

सारांश, अज आत्म्याचें अजत्व व जातित्व हेंही कल्पित आहे ! ॥ ७४ ॥

ननु शास्त्रादीनां संवृतित्वेऽज इतीयमपि कल्पना संवृतिः स्यात् । सत्यमेवम् । शास्त्रादिकल्पितसंवृत्यैवाज इत्युच्यते । परमार्थेन नाप्यजः । यस्मात्परतन्त्राभिनिष्पत्त्या परशास्त्रसिद्धिमपेक्ष्य योऽज इत्युक्तः स संवृत्या जायते । अतोऽज इतीयमपि कल्पना परमार्थविषये नैव क्रमत इत्यर्थः ॥ ७४ ॥

पूर्व०—अहो ! शास्त्रादिकांसही तुम्ही पारमार्थिक सत्ता न देतां व्यावहारिक सत्ता दिली, म्हणजे शास्त्र-सिद्ध ज्या आत्मसंबंधीं अजत्व-कल्पना, त्याही व्यावहारिक म्हणजे कल्पित म्हणजे मिथ्या ठरतील. अजत्व व्यवहारानें मात्र सिद्ध होतें, परमार्थानें नाहीं असें तुमचें म्हणणें ! अर्थात् अजत्व हीही एक भ्रांतिच होणार !

सिद्धान्ती—तुम्ही म्हणतां तें खरें आहे. शास्त्रादि प्रामाणिक ग्रंथ आत्म्याला अज म्हणतात. तें अजत्व कल्पित आहे. असा जो हा व्यवहार, त्यानेंच आत्म्याच्या अजत्वाची सिद्धि होते. परमार्थानें नाहीं. कारण परमार्थतः आपल्यास 'तो अज आहे' असें कांहींच म्हणतां येत नाहीं. आतां आमच्या प्रतिपक्षास असणारे कापिलसांख्य आहेत, तें लक्षांत ठेवून त्यांचें म्हणणें प्रमाणतः निषिद्ध करण्यासाठीं आम्ही आत्म्याला ' अज ' ही संज्ञा देतों. हें अजत्व व्यवहारानें म्हणजे मिथ्यात्वानेंच प्राप्त झालेलें आहे. म्हणून आत्मा अज आहे, ही कल्पना सुद्धां परमार्थ-विषयांत, तात्त्विक विचारांत, अंतर्भूत होत नाहीं ॥ ७४ ॥

श्लोक पंचाहत्तरावा.

अभूताभिनिवेशोऽस्ति द्वयं तत्र न विद्यते ।
द्वयाभावं स बुद्ध्वैव निर्निमित्तो न जायते ॥ ७५ ॥

अन्वय व अर्थः—यत्र अभूताभिनिवेशः अस्ति तत्र द्वयं न विद्यते (जेथें असद्विषयाचा आग्रह मात्र आहे, तेथेंही द्वैत असत नाहीं) **द्वयाभावं बुध्द्वा एव सः निर्निमित्तः न जायते** (द्वैताचा अभाव जाणल्यानंतर मात्र तो द्वैताभिनिवेश कारणशून्य होतो आणि मग उत्पन्न होत नाहीं) ॥ ७५ ॥

यस्मादसद्विषयस्तस्मादसत्यभूते द्वैतेऽभिनिवेशोऽस्ति केवलमभिनिवेश आग्रहमात्रम् । द्वयं तत्र न विद्यते । मिथ्याभिनिवेशमात्रं च जन्मनः कारणं यस्मात्तस्माद्द्वयाभावं बुद्ध्वा निर्निमित्तो निवृत्तमिथ्याद्वयाभिनिवेशो यः स न जायते ॥ ७५ ॥

सिद्धान्ती—असत् असणारें जें द्वैत, ज्याचा विषय असत् आहे, म्हणून जें असत्य आहे, तें द्वैत आग्रह-निविष्ट होतें. म्हणजे द्वैताचा आपण शुद्ध आग्रह मात्र धरित असतों. पण तेथें वास्तविक द्वैताला अवसर मिळत नाहीं. शुद्ध अज्ञानजन्य आग्रह म्हणजे भ्रांति असते. तेथें द्वैत नसतें. द्वैत असेल तर दिसेल.

(तात्पर्य, वस्तुतः द्वैत मिथ्या व त्याचे विषयही मिथ्या. केवळ त्याचा आग्रह मात्र आपले ठिकाणीं असतो. पण त्यायोगें द्वैताला किंवा विषयाला सत्यत्व येत नाहीं)

पण हा अभिनिवेश मिथ्या आहे. आणि हाच जन्माचें कारण आहे. असें समजून द्वैताभावाचे म्हणजे अद्वैताचें ज्ञान झाल्यानंतर आग्रहाचें कारण संपतें आणि निवृत्त झालेला मिथ्या द्वैताग्रह पुनः उत्पन्न होत नाहीं ॥ ७५ ॥

श्लोक शाहत्तरावा.

यदा न लभते हेतूनुत्तमाधममध्यमान् ।
तदा न जायते चित्तं हेत्वभावे फलं कुतः ॥ ७६ ॥

अन्वय व अर्थः—यदा उत्तमाधममध्यमान् हेतून् न लभते (जेव्हां उत्तम, अधम आणि मध्यम हेतु म्हणजे धर्माधर्म प्राप्त होत नाहींत)

तदा चित्तं न जायते (त्यावेळीं चित्ताची उत्पत्ति होत नाहीं,–हेतु–फलोत्पत्ति होत नाहीं) **हेत्वभावे फलं कुतः** (हेतुच जर नसेल तर फलाची तरी उत्पत्ति कशी होणार ?) ॥ ७६ ॥

जात्याश्रमविहिता आशीर्वर्जितैरनुष्ठीयमाना धर्मा देवत्वादिप्राप्तिहेतव उत्तमाः केवलाश्च धर्माः । अधर्मव्यामिश्रा मनुष्यत्वादिप्राप्त्यर्था मध्यमाः । तिर्यगादिप्राप्तिनिमित्ता अधर्मलक्षणाः प्रवृत्तिविशेषाश्चाधमाः । तानुत्तममध्यमाधमानविद्यापरिकल्पितान्यदैकमेवाद्वितीयमात्मतत्त्वं सर्वकल्पनावर्जितं जानन्न लभते न पश्यति यथा बालैर्दृश्यमानं गगने मलं विवेकी न पश्यति तद्वत्तदा न जायते नोत्पद्यते चित्तं देवाद्याकारैरुत्तमाधममध्यमफलरूपेण । न ह्यसति हेतौ फलमुत्पद्यते बीजाद्यभाव इव सस्यादि ॥ ७६ ॥

सिद्धांती—जातीला (म्हणजे वर्णाला) आणि आश्रमाला जे धर्म विहित केले आहेत, ते फलाशाविरहित पाळले गेले, निष्कामबुद्धीनें विहित धर्माचें आचरण झालें, म्हणजे ते धर्म देवत्वादिकाची प्राप्ति करून देतात. सारांश, मनुष्योत्तर योनि प्राप्त होण्यास उत्तम रीतीचें साधन असणारे धर्म शुद्ध निष्काम असतात. हे उत्तम धर्म होत. (येथें धर्माकरितां मात्र धर्माचरण होत असतें) असो, धर्म आणि अधर्म यांच्या मिश्रणानें मनुष्यत्वादि योनीची प्राप्ति होते. (या प्राप्तीला कारणीभूत होणारे धर्म किंवा हेतु मध्यम असतात.) पशु-पक्ष्यादिकांची प्राप्ति करून देण्यास निमित्त असणाऱ्या आचरणाचें लक्षण अधार्मिक असतें; येथें प्रवृत्ति प्रधान असते, (ज्ञान आणि सद्धर्म यांचा संसारांत गंधही नसतो.) म्हणून या आचरणास अधम म्हणतात. हे आचरणाचे उत्तम, मध्यम आणि अधम हेतु अविद्यापरिकल्पित आहेत, माया–जन्य आहेत. येथें एक आणि अद्वितीय असणारें जें स्वयंभू अथवा नित्य-सिद्ध (सर्व कल्पनाशून्य अथवा कर्मशून्य) आत्म–तत्त्व आहे, त्याचा गंधही नसतो. अर्थात् अशा पुरुषांना नसोत, पण आत्मज्ञान झालेल्या पुरुषांस वरील सर्व प्रकारचे हेतु त्याज्य होतात, म्हणजे आत्मज्ञ पुरुष जेव्हां उत्तम-मध्यमादि हेतूंस वश होत नाहींत तेव्हां त्यांचें चित्त जन्ममरणातीत होतें, शुद्ध होतें. पहा कीं, अज्ञानी पुरुषांना आकाशामध्यें मल दिसतो, पण ज्ञानी पुरुषाला दिसत नाहीं. तसे ज्ञानी पुरुषास धर्माधर्मादि हेतु दिसत नाहींत. ह्याप्रमाणें जेव्हां जीव ज्ञानी व निर्हेतुक होतो, हेतुस्वतंत्र होतो, तेव्हां त्याचें चित्त निर्मळ होतें, अथवा तें देवादि उत्तमाधममध्यमयोनीमध्यें जन्म घेण्याच्या यातायातीपासून मुक्त होतें. हेतूच नसेल, वासना किंवा प्रयोजन नसेल तर फलाची उत्पत्तिही होत नाहीं, बीजादि पेरलें नाहीं तर धान्यादि फल उत्पन्न होत नाहीं. या सर्वमान्य सिद्धांताप्रमाणें निर्हेतुक चित्तालाही जन्मप्राप्ति होत नाहीं ॥ ७६ ॥

श्लोक सत्याहत्तरावा.

अनिमित्तस्य चित्तस्य याऽनुत्पत्तिः समाऽद्वया।
अजातस्यैव सर्वस्य चित्तदृश्यं हि तद्यतः ॥ ७७ ॥

अन्वय व अर्थः—अनिमित्तस्य चित्तस्य या अनुत्पत्तिः–सा समा अद्वया; हि यतः तत् चित्तदृश्यं अजातस्य एव सर्वस्य (निमित्तशून्य चित्त झालें म्हणजे त्याची स्थिति–अनुत्पत्ति–सर्वदा सम आणि अद्वितीय असते. ज्याअर्थी तें सर्व द्वय चित्तदृश्य मात्र आहे, त्याअर्थी सर्वव्यापी अजातचित्ताची स्वयंभूता सम म्हणजे निर्विशेष आणि अद्वय असते)

सारांश, निर्हेतुकचित्त स्वभावतः स्वयंभू असून सदैव निर्विशेष आणि अद्वितीय असते ॥ ७७ ॥

हेत्वभावे चित्तं नोत्पद्यत इति ह्युक्तम् । सा पुनरनुत्पत्तिश्चित्तस्य कीदृशीत्युच्यते । परमार्थदर्शनेन निरस्तधर्माधर्माख्योत्पत्तिनिमित्तस्यानिमित्तस्य चित्तस्येति या मोक्षाख्याऽनुत्पत्तिः सा सर्वदा सर्वावस्थासु समा निर्विशेषाऽद्वया च पूर्वमप्यजातस्यैवानुत्पन्नस्य चित्तस्य सर्वस्याद्वयस्येत्यर्थः ।यस्मात्प्रागपि विज्ञानाच्चित्तदृश्यं तद्द्वयं जन्म च तस्मादजातस्य सर्वस्य सर्वदा चित्तस्य समाऽद्वयैवानुत्पत्तिर्न पुनः कदाचिद्भवति कदाचिद्वा न भवति । सर्वदैकरूपैवेत्यर्थः ॥ ७७ ॥

सिद्धान्ती—हेतूंचा अभाव असला म्हणजे चित्त उत्पत्तिविनाशशून्य होतें, असें आपण ठरविलें. आतां या श्लोकांत चित्ताची अनुत्पत्ति कोणत्या स्वरूपाची असते, तें सांगतात. ऐकाः परमार्थाचें दर्शन साक्षात् झालें असल्यामुळें धर्माधर्म नांवाचें जें उत्पत्ति-कारण असतें तें निरस्त होतें, तें नाहींसे होतें. अर्थात् हें निर्निमित्त झालेलें चित्त आपलें अनुत्पन्नस्वरूप (मोक्ष नामक नित्य पुरुषार्थ) प्राप्त करून घेतें. सारांश, निर्निमित्त चित्त भ्रांतिमुक्त होतें. मुक्ति नांवाची ही अनुत्पत्ति सर्वदा म्हणजे सर्व अवस्थांमध्यें सम, व निर्विशेष असते. सर्व अवस्थांमध्यें सारखी असते. म्हणून ही स्थिति अद्वयात्मक आहे. ज्ञान होण्याच्या पूर्वींसुद्धां आपलें ज्ञानरूप चित्त केव्हांही उत्पन्न होत नाहीं. तें सर्वदां अद्वयच असतें. ज्या अर्थी प्राग्ज्ञानकालीं (अद्वैतसाक्षात्कार होण्यापूर्वीं) द्वैत आणि जन्ममरण हीं चित्ताला मात्र दृश्य होतात,–जर द्वैत आणि जन्ममरण हीं

चित्ताचीं कार्यें आहेत, तर जन्माचें व द्वैताचें कारण जें चित्त तें जन्माच्या व द्वैताच्याँ पूर्वीं विद्यमान असलें पाहिजे. सारांश, कार्यरूप जन्माच्या पूर्वीं असणारें चित्त जन्मातीत असलें पाहिजे आहे. म्हणजे स्वरूपतः चित्त म्हणजे ब्रह्म ज्ञानरूप, भेदशून्य आणि अद्वयच असलें पाहिजे. तें पुढें कधीं उत्पन्न होईल किंवा होणार नाहीं असा प्रश्नच उद्भवत नाहीं. जन्म मरणाचा प्रश्न तेथें नाहीं. तें सर्वदा एकरूप आहे ॥ ७७ ॥

श्लोक अठ्याहत्तरावा.

बुध्द्वाऽनिमित्ततां सत्यां हेतुं पृथगनाप्नुवन् ।
वीतशोकं तथा काममभयं पदमश्नुते ॥ ७८ ॥

अन्वय व अर्थः—अनिमित्ततां सत्यां बुध्द्वा हेतुं पृथक् अनाप्नुवन् वीतशोकं तथा वीत–कामं, अभयं पदं अश्नुते (चित्त निर्निमित्त आहे,सद्रूप आहे, असें कळल्यानंतर आणि धर्माधर्मादि कारण दुसरीकडून उत्पन्न होणें शक्य नाहीं, असें झाल्यानंतर ज्ञानी पुरुषाला काम–क्रोध–शोकादि विकारांनीं वर्जित असलेलें अभय पद प्राप्त होतें) ॥ ७८ ॥

यथोक्तेन न्यायेन जन्मनिमित्तस्य द्वयस्याभावादनिमित्ततां च सत्यां परमार्थरूपां बुध्द्वा हेतुं धर्मादिकारणं देवादियोनिप्राप्तये पृथगनाप्नुवन्ननुपाददानस्त्यक्तबाह्यैषणः सन्कामशोकादिवर्जितमविद्यादिरहितमभयं पदमश्नुते पुनर्न जायत इत्यर्थः ॥ ७८ ॥

सिद्धांती—आतांच ' सांगितलेल्या न्यायानें, जन्माला निमित्त असणारें द्वैत निरस्त झाल्यामुळें चित्त निर्निमित्त आहे, आणि तें खरोखर आत्मरूप आहे, सत्यत्वरूप आहे, असें जेव्हां कळतें, तसेंच देवादिकांची योनि प्राप्त होण्यास कारण असणारीं धर्मादि कारणें स्वतंत्रतेनें सिद्ध होण्याचा जेव्हां असंभव होतो, तात्पर्य, सर्व आत्मबाह्य वासनांचा त्याग जेव्हां होतो, तेव्हां ज्ञानी पुरुष काम–क्रोधादि व हर्ष–खेदादि विकारांस पारखा होतो. तो अविद्या, माया, जन्ममरण–इत्यादिकांचें आतिक्रमण करितो. सारांश, मायाशून्य होतो. अर्थातच या पुरुषाला शोक–काम–भीतिशून्य असें जें निर्भय मोक्षपद तें प्राप्त होतें. म्हणजे त्याला पुन; जन्मप्राप्ति होत नाहीं.

तात्पर्य, आपलें ज्ञान बाह्यप्रेरणाशून्य आहे, असें ज्ञान होऊन ज्याचें आचरण सुख-दुःखादि बाह्य हेतूंनीं प्रेरिलें जात नाहीं, तो मोक्षपदाला जातो ॥ ७८ ॥

श्लोक एकोणऐंशींवा.

अभूताभिनिवेशाद्धि सदृशे तत्प्रवर्तते।
वस्त्वभावं स बुद्ध्वैव निःसङ्गं विनिवर्तते ॥ ७९ ॥

अन्वय व अर्थ—हि अभूताभिनिवेशात् तत् सदृशे प्रवर्तते (कारण अभूत म्हणजे असत् अशा ज्या आत्मेतर वस्तु त्या मात्र आहेत, असा निश्चय झालेलें चित्त–जीव–आपल्या निश्चयानुसार व्यापार करितें) **सः वस्त्वभावं बुध्द्वा एव निःसंगं विनिवर्तते** (पण आत्मेतर वस्तूंचा अभाव आहे असें ज्ञान झालेला जीव तत्काल त्या त्या आत्मेतर वस्तूंचा संग सोडून देतो आणि विषयापासून निवृत्त होतो)

सारांश, असद्वस्तु आहेत, असें भान असें तोंपर्यंत मात्र चित्त विषय–व्यापृत असतें. पण आत्मेतर विषय असद्रूप आहेत, असें कळतांक्षणींच ज्ञानी पुरुषाचें चित्त निरपेक्ष होतें आणि तो विषय–व्यापारांपासून निवृत्त होतो) ॥ ७९ ॥

यस्मादभूताभिनिवेशादसति द्वयेऽद्वयास्तित्वनिश्चयोऽभूताभिनिवेशस्तस्मादविद्याव्यामोहरूपाद्धि सदृशे तदनुरूपे तच्चित्तं प्रवर्तते। तस्य द्वयस्य वस्तुनोऽभावं यदा बुद्धवांस्तदा तस्मान्निःसङ्गं निरपेक्षं सद्विनिवर्ततेऽभूताभिनिवेशविषयात् ॥ ७९ ॥

सिद्धान्तीः—कारण असद्रूपी जें द्वय तेंच आहे, इतर कांहीं नाहीं, असा एका दृष्टीनें अद्वय निश्चय होतो. द्वैतच आहे, त्याचें प्रतियोगी अद्वैत नाहीं, **आत्मेतर वस्तु आहेत, आत्मा नाहीं,** असा निश्चय होतो. म्हणून (किंवा ज्याअर्थी अविद्येनें उत्पन्न होणारा व्यामोह विद्यमान असतो, त्याअर्थी) त्या व्यामोहाप्रमाणें तें चित्त विषय–व्यापारामध्यें गुंग होऊन जातें. विषय मात्र आहेत, आत्मा नाहीं असा विपरीत आग्रह असतो, तेव्हां चित्त विषयामध्येंच रममाण होतें. पण जेव्हां या द्वैतवस्तूंचा अभाव आहे, आत्मेतर वस्तु परमार्थतः नाहींत, असें ज्ञान होतें, तेव्हां तेंच ज्ञानरूप चित्त निःसंग होतें, विषयनिरपेक्ष होतें आणि आत्मेतर विषयापासून व विषयाभिमानापासून परावृत्त होतें. तात्पर्य, विषय आहेत, असें भान असेपर्यंत मन विषयासक्त असतें. विषय नाहींत असें ज्ञान झाल्याबरोबर तें निर्विषय व निरभिमान होतें. यावरून आपलें शुद्ध चित्त अथवा ज्ञान परमार्थतः निर्विषय आहे, हें ठरतें. असद्वस्तूंचा आग्रह मात्र संसारप्रवर्तक आहे. भाष्यांत ' असति द्वय द्वयास्तित्वनिश्चयः ' असा पाठ असेल, तर उत्तम होईल ॥ ७९ ॥

श्लोक ऐंशीवा.

निवृत्तस्याप्रवृत्तस्य निश्चला हि तदा स्थितिः ।
विषयः स हि बुद्धानां तत्साम्यमजमद्वयम् ॥ ८० ॥

अन्वय व अर्थः—**हि निवृत्तस्य, अप्रवृत्तस्य तदा (सदा) निश्चला स्थितिः** (कारण विषय–निवृत्त झालेल्या ह्मणजे आत्मेतर विषयांशी संबंध न ठेवणाऱ्या चित्ताची स्थिति किंवा स्वरूप सदैव निश्चल असते) **हि सः बुद्धानां विषयः तत् साम्यं अजं अद्वयं** (कारण हा विषय, चित्त निश्चल आहे हा विषय, तें सम, अज आणि अद्वय आहे, हा विषय, ज्ञानी लोकांस मात्र गोचर होतो) ॥ ८० ॥

निवृत्तस्य द्वैतविषयाद्विषयान्तरे चाप्रवृत्तस्याभावदर्शनेन चित्तस्य-निश्चला चलनवर्जिता ब्रह्मस्वरूपैव तदा स्थितिर्यैषा ब्रह्मस्वरूपा स्थितिश्चित्तस्याद्वयविज्ञानैकरसघनलक्षणा । स हि यस्माद्विषयो गोचरः परमार्थदर्शिनां बुद्धानां तस्मात्तत्साम्यं परं निर्विशेषमजमद्वयं च ॥ ८० ॥

सिद्धान्ती—द्वैतविषयापासून निवृत्त झालेले म्हणजे आत्मेतर विषयांचा अभाव आहे, असें समजल्यामुळें आत्मेतर विषयांशीं व्यापारें न करणारें चित्ताचें स्वरूप सदैव निश्चल म्हणजे व्यापारशून्य असतें. त्यावेळीं त्याची स्थिति ब्रह्मरूप असतें. ही चित्ताची ब्रह्मरूप स्थिति अद्वितीय ज्ञानैकरूप असते. शुद्ध, एकरस, आणि निर्विशेष असें या चित्ताचें स्वरूप असतें. येथें चित्त अंतर्बाह्य ज्ञानस्वरूप मात्र असतें. असो; हा विषय परमार्थदर्शी जे ब्रह्मज्ञ आहेत त्यांना मात्र समजतो. म्हणून हें स्पष्ट म्हणावें लागतें कीं, तें आत्मतत्त्व सम म्हणजे निर्विशेष (भेदशून्य,) अज, आणि अद्वय आहे.

विद्वान् पुरुषांचें चित्त निर्विषय आणि ज्ञानैकरूप असतें म्हणून आत्मतत्त्वही किंवा शुद्ध चित्त हें स्वभावतः विषयशून्य, अज आणि अद्वय असतें, हा सिद्धांत, हें निगमन, उघड आहे ॥ ८० ॥

श्लोक एक्यांयशीवा.

अजमनिद्रमस्वप्नं प्रभातं भवति स्वयम् ।
सकृद्विभातो ह्येवैष धर्मो धातुस्वभावतः ॥ ८१ ॥

अन्वय व अर्थः—अजं, अनिद्रं, अस्वप्नं, स्वयं प्रभातं भवति (हा आत्म-विषय जन्ममरणशून्य, निद्रास्वप्नशून्य आणि स्वयंप्रकाश आहे) धातुः स्वभावतः हि एषः धर्मः सकृद्विभातः (कारण वस्तुस्वभावानें हा धर्म-आत्मरूपी वस्तु—नित्य प्रकाशरूप असतो) ॥ ८१ ॥

पुनरपि कीदृशश्चासौ बुद्धानां विषय इत्याह—स्वयमेव तत्प्रभातं भवति नाऽऽदित्याद्यपेक्षं स्वयंज्योतिःस्वभावमित्यर्थः । सकृद्विभातः सदैव विभात इत्येतत् । एष एवंलक्षण आत्माख्यो धर्मो धातुस्वभावतो वस्तुस्वभावत इत्यर्थः ॥ ८१ ॥

सिद्धान्ती—ज्ञानी लोकांस गोचर असणारा पदार्थ कोणत्या स्वरूपाचा असतो, हें आणखी एकदां सांगतात. तो अज, अनिद्र आणि अस्वप्नेतर आहे. कारण त्याचा प्रकाश स्वरूपजन्य आहे. इतर पदार्थांस सूर्यादि तेजोगोल प्रकाशित करितात, तसा हा विषय नव्हे. हा स्वयंप्रकाश आणि नित्यप्रकाशरूप आहे. म्हणून याला जागृत्यादि अवस्थांतरें नाहींत. याचें स्वभावसिद्ध रूप आम्हीं सांगितलें, या प्रकारचें आहे. सारांश, आत्मा हें नाम धारण करणारी वस्तु सर्वथा व स्वभावतः स्वतंत्र आणि स्वप्रकाशी आहे, म्हणून याला अवस्थांतरें नाहींत, हें विवेकी पुरुषांस मात्र ज्ञान होतें. असो; विवेकी पुरुषास गोचर होणाऱ्या विषयाचें हें असें स्वरूप असतें ॥ ८१ ॥

श्लोक ब्यायशींवा.

सुखमाव्रियते नित्यं दुःखं विव्रियते सदा ।
यस्य कस्य च धर्मस्य ग्रहेण भगवानसौ ॥ ८२ ॥

अन्वय व अर्थः—यस्य कस्य च धर्मस्य ग्रहेण सुखं नित्यं आव्रियते सदा दुःखं विव्रियते; असौ भगवान् (कोणत्या तरी एखाद्या आत्मेतर वस्तूचा अभिमान धरिला म्हणजे आत्मस्वरूपाची सर्वदा सुखानें आवरणता आणि दुःखानें विवरणता प्रकट होते. म्हणून भगवान् जो आत्मा त्याला विषयाभिमान सुलभतेनें झांकून टाकितो व दुःखानें प्रकट करितो म्हणून आत्मस्वरूप प्रकट होणें अतिकठीण होतें) ॥ ८२ ॥

एवमुच्यमानमपि परमार्थतत्त्वं कस्माल्लौकिकैर्न गृह्यत इत्युच्यते—यस्माद्यस्य कस्यचिद्द्वयवस्तुनो धर्मस्य ग्रहेण ग्रहणावेशेन मिथ्या-

भिनिविष्टतया सुखमाव्रियतेऽनायासेनाऽऽच्छाद्यत इत्यर्थः । द्वयोपलब्धिनिमित्तं हि तन्नाऽऽवरणं न यत्नान्तरमपेक्षते । दुःखं च विव्रियते प्रकटीक्रियते । परमार्थज्ञानस्य दुर्लभत्वात् । भगवानसावात्माऽद्वयो देव इत्यर्थः । अतो वेदान्तैराचार्यैश्च बहुश उच्यमानोऽपि नैव ज्ञातुं शक्य इत्यर्थः । "आश्चर्यो वक्ता कुशलोऽस्य लब्धा" इति श्रुतेः ॥ ८२ ॥

शिष्य—याप्रमाणें परमार्थतत्त्वाचें अनेक वेळ व्याख्यान झालें असतांही व आत्मलाभ हाच पुरुषार्थ आहे असें अनेक वेळ ऐकलें असतांही सर्व सामान्यतः संसारी लोक आत्मस्वरूपाचें ज्ञान कां करून घेत नाहींत ? अथवा तें ज्ञान त्यांस कां प्राप्त होत नाहीं ?

सिद्धान्ती—बाबा, सामान्यतः प्रत्येक पुरुषाला कोणत्यातरी एका आत्मेतर वस्तूचा-त्याज्य वस्तूचा-मिथ्या अभिमान उत्पन्न झालेला असतो. या मिथ्या वस्तूच्या ग्रहणानेंच एक विलक्षण अभिमान उत्पन्न होत असल्यामुळें आत्मवस्तूपासून उत्पन्न होणारी सुखरूपता सहज आच्छादिली जाते. म्हणजे द्वैताचें ज्ञान नित्य होत असल्यामुळें हें द्वैतज्ञान अथवा अद्वैताचें अज्ञान आत्म्याच्या सुखस्वरूपावर अनायासानें झांकण घालितें. तात्पर्य, आत्मा ही वस्तु पुरुषार्थाची आहे हें कळत नाहीं; कारण आत्म्यामध्यें आणि अज्ञानी पुरुषामध्यें द्वैतज्ञान अथवा अद्वैताज्ञान हा एक जाडा पडदा टांगलेला असतो. अर्थात् अज्ञानी जीवाला आत्म्याचें रूप समजत नाहीं. इतकेंच काय ? पण आत्मज्ञान झालेंच तर तें फार दुःखानें मात्र प्रकट होतें. परमार्थ--ज्ञान मिळविणें अत्यंत कठिण आहे (विषयापासून मात्र सुख मिळतें, असें भान असणाऱ्या पुरुषाला विषयशून्य आत्म्याचें स्वरूप दुःखदायक होतें. कारण, विषयापासून होणारें सुख तेथें नसतें. आणि मोक्षाचा मार्ग कंठणें दुःखदायक असतें) याप्रमाणें सुखस्वरूप आत्मा समजत नाहीं. म्हणून व सुख देणारे विषयांचा त्याग करून दुःख प्रकट करणाऱ्या मार्गानें जावें लागतें म्हणून हें सर्वैश्वर्यसंपन्न आत्मस्वरूप, हा आत्मरूपी देवदेवेश्वर, सामान्य लोकांच्या बुद्धिकक्षेत उतरत नाहीं. हें तात्पर्य आहे. असें आहे म्हणून, वेदांतशास्त्रांनीं किंवा अनेक आचार्यांनीं आत्मस्वरूपाचें अनेक वेळ केलेलें व्याख्यान ऐकिलें तरी तें सामान्य लोकांस समजत नाहीं. सारांश विषयाभिनिवेश आहे तोंपर्यंत सहज झांकतां येणारें आत्मज्ञान दुःखाखेरीज प्रकट व्हावयाचें नाहीं. "याचा वक्ता म्हणजे एक न आढळणारी अपूर्व वस्तु होय. व आत्मस्वरूपाची प्राप्ति करून घेणारा पुरुष अत्यंत कुशल असावा लागतो." ही कठश्रुति आम्हीं म्हणतो यास प्रमाण आहे ॥ ८२ ॥

श्लोक त्र्यायशींवा.

अस्ति नास्त्यस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुनः ।
चलस्थिरोभयाभावैरावृणोत्येव बालिशः ॥ ८३ ॥

अन्वय व अर्थः—'अस्ति,' 'न अस्ति', इति, 'अस्ति न अस्ति' इति, 'न अस्ति न अस्ति इति न'वा पुनः; **बालिशः चल-स्थिरोभयाभावैः आवृणोति एव** ('देहव्यतिरिक्त आत्मा आहे,' 'तो बुद्धिव्यतिरिक्त नाहीं,' 'तो आहे व नाहीं,' 'तो मुळींच नाहीं, तो मुळींच नाहीं' इत्यादि चल, स्थिर, चल-स्थिर, व अभाव अशा असद्भावनांनीं अज्ञानी पुरुष आत्मस्वरूपावर झांकण घालितात) ॥ ८३ ॥

अस्ति नास्तीत्यादिसूक्ष्मविषया अपि पण्डितानां ग्रहा भगवतः परमात्मन आवरणा एव किमुत मूढजनानां बुद्धिलक्षणा इत्येवमर्थं प्रदर्शयन्नाह—अस्तीति । अस्त्यात्मेति वादी कश्चित्प्रतिपद्यते । नास्तीत्यपरो वैनाशिकः । अस्ति नास्तीत्यपरोऽर्धवैनाशिकः । सदसद्वादी दिग्वासाः । नास्ति नास्तीत्यत्यन्तशून्यवादी । तत्रास्तिभावश्चलः, घटाद्यनित्यविलक्षणत्वात् । नास्तिभावः स्थिरः सदाविशेषत्वात् । उभयं चलस्थिरविषयत्वात्सदसद्भावोऽभावोऽत्यन्ताभावः । प्रकारचतुष्टयस्यापि तैरेतैश्चलस्थिरोभयाभावैः सदसदादिवादी सर्वोऽपि भगवन्तमावृणोत्येव बालिशोऽविवेकी । यद्यपि पण्डितो बालिश एव परमार्थतत्त्वानवबोधात्किमु स्वभावमूढो जन इत्यभिप्रायः ॥ ८३ ॥

सिद्धांती—' तो आहे, तो नाहीं, ' अशी चर्चा करणाऱ्या पंडितांची भावना जरी सूक्ष्म विषयांचें ग्रहण करणारी असते, तरी ती **विषयग्राहक** असते म्हणून भगवान् परमात्म्याचें आवरण करते. ती त्यालाच झांकून टाकिते. ही जर पंडितांची कथा; तर मग मूढ जनांची स्थूल-बुद्धि परमात्मस्वरूप समजून घेण्याला सर्वथा असमर्थ असते, हें सांगावयाला तरी कशास पाहिजे? हें सर्व प्रकट करण्यासाठीं या श्लोकाची योजना आहे. श्रीकणादस्थापित वैशेषिक पक्ष म्हणतो कीं, देहादि--व्यतिरिक्त ज्ञानी आत्मा ही एक वस्तु आहे. विज्ञानवादि बुद्धानुयायी म्हणतो कीं, देहव्यतिरिक्त पण बुद्धिगम्य आत्मा क्षणिक स्वरूपाचा आहे, (देहव्यतिरिक्त खरा, पण बुद्धीच्या स्वरूपाहून व्यतिरिक्त असणारा आत्मा नाहीं. आत्मा बुद्धीहून

निराळा नाहीं हें बुद्धैकदेशीमत) तिसरा दिगंबर पक्षाचा अनुयायी म्हणतो कीं, आत्मा असेल किंवा नसेल (तो आहे व तो नाहीं. तो सद्वस्तु असून सद्वस्तु नाहीं, अशा स्वरूपाचा आहे. हें जैन मत आहे.) अत्यंत शून्यवादि म्हणतो कीं, तो नाहीं तो नाहीं. असे हे चार पक्ष झाले. यांतील पहिल्या पक्षाच्या मतें घटादि अनित्य वस्तूंहून विलक्षण असणारा आत्मा अस्तिस्वरूप आहे, पण तो चल आहे म्हणजे स्थिरस्वरूपाचा नाहीं. त्याचें स्वरूपांतर होतें. दुसऱ्या पक्षाचा विज्ञानवादि 'सदैव एकस्वरूपानें असणारा बुद्धिगोचर आत्मा क्षणिक आहे. कारण क्षणिकत्व हेंच त्याचें स्थिर अथवा नित्यस्वरूप आहे,' असें म्हणतो. जैनांचें आत्मरूप चलस्थिर-विषयात्मक आहे. केव्हां चल व केव्हां स्थिर, असें आत्मस्वरूप आहे. शून्यवादीचें आत्मरूप अत्यंत अभावात्मक आहे.' याप्रमाणें वर सांगितलेल्या चारी पक्षांतील सर्व श्रीकणादप्रमुख लोक आपापल्या चल-स्थिरादि भावनांप्रमाणें भगवत्स्वरूपावर झांकण घालितात. म्हणजे कोणाची चल, दुसऱ्याची स्थिर, तिसऱ्याची चल-स्थिर आणि चौथ्याची शून्य-स्वरूप भावना असल्यामुळें सामान्यतः सर्व आत्माज्ञानी लोकांस आत्मस्वरूप समजत नाहीं. ही जर कणाद, बुद्ध, जिन, चार्वाक इत्यादिसारख्या महापंडितांची अविवेकी अवस्था परमार्थतत्व न समजल्यामुळें होते, तर सामान्यतः स्वभावतः मूढ असणाऱ्या लोकांस आत्मस्वरूप समजणें कितीतरी दुष्कर गोष्ट असली पाहिजे बरें ! आत्मस्वरूपासंबंधें पंडितही बालिश होतात, मग अज्ञानीपुरुषांची स्थिति काय विचारावी ! ॥ ८३ ॥

श्लोक चवऱ्यांयशीवा.

कोट्यश्चतस्र एतास्तु ग्रहैर्यासां सदाऽऽवृतः ।
भगवानाभिरस्पृष्टो येन दृष्टः स सर्वदृक् ॥ ८४ ॥

अन्वय व अर्थः—एताः—चतस्रः कोट्यः (या चार प्रकारच्या कोटया [पक्ष]आहेत) **यासां ग्रहैः सदावृतः** (या चार कोटयांच्या आग्रहानें आत्मरूप झांकलें असतें) **तु आभिः अस्पृष्टः भगवान् येन दृष्टः सः सर्वदृक्** (पण या चारी कोटया ज्या स्वरूपास स्पर्श करूं शकत नाहींत तो आत्मा ज्यानें साक्षात्कृत केला तो सर्वद्रष्टा होतो) ॥ ८४ ॥

कीदृक्पुनः परमार्थतत्त्वं यदवबोधादबालिशः पण्डितो भवतीत्याह—कोट्यः प्रावादुकशास्त्रनिर्णयान्ता एता उक्ता अस्ति नास्तीत्याद्याश्चतस्रो यासां कोटीनां ग्रहैर्ग्रहणैरुपलब्धिनिश्चयैः सदा सर्व-

दाऽऽवृत आच्छादितस्तेषामेव प्रावादुकानां यः स भगवानाभिरस्तिनास्तीत्यादिकोटिभिश्चतसृभिरप्यस्पृष्टोऽस्त्यादिविकल्पनावार्जित इत्येतत् । येन मुनिना दृष्टो ज्ञातो वेदान्तेष्वौपनिषदः पुरुषः स सर्वदृक्सर्वज्ञः परमार्थपण्डित इत्यर्थः ॥ ८४ ॥

सिद्धान्ती—आतां असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, परमार्थतत्त्वाचें स्वरूप तरी कसें असलें पाहिजे? म्हणजे जें ज्ञात झालें असतां पंडित अबालिश म्हणजे अमूढ अथवा ज्ञानी होतो? तें स्वरूप कसें असावें? या प्रश्नांला प्रस्तुत श्लोक उत्तर देत आहे. मोठमोठ्या पंडितांनीं आपल्या परिच्छिन्न बुद्धीवर मात्र निःसीम श्रद्धा ठेवून वस्तुनिश्चय केला असतो. त्या सर्वांचा अंतर्भाव वर सांगितलेल्या चार कोटींत-चार पक्षांत-होतो. 'आहे,' 'नाहीं,' 'आहे नाहीं,' 'नाहीं.' या त्या चार कोट्या, चार सदरें आहेत! त्यांपैकीं कोणत्यातरी एका कोटीचा अभिनिवेश धरून 'तात्त्विक स्वरूप काय आहे' हें पाहण्याचा निश्चय केलेला मोठा पंडितही आपल्याच बुद्धि-कल्पित भावनेनें आत्म्याचें परमार्थ स्वरूप झांकून टाकितो; म्हणून त्यांस आत्मस्वरूप समजत नाहीं, हें वर सांगितलेंच आहे. आतां या तर्कमात्रशरण पंडितांच्या कोट्यांतील कोणतीही कोटि, कोणताही पक्ष किंवा चारही पक्ष केवळ बुद्धि-जन्य असल्यामुळें आत्मस्वरूपाला स्पर्श करूं शकत नाहींत. म्हणजे या निराधारी तर्कानें निर्माण केलेल्या चारी कल्पनांपैकीं कोणतीही कल्पना आत्मस्वरूपाचें यथार्थ वर्णन करण्याला समर्थ होत नाहीं. याप्रमाणें सर्वथा बुद्ध्यगोचर असणारें आत्मरूप ज्यानें साक्षात्कृत केलें, वेदांतांत सांगितलेला किंवा उपनिषदांवरून मात्र समजणारा, सर्व-पूरक आत्मा ज्या मुनीनें साक्षात्कृत केला, तो पुरुष सर्वद्रष्टा म्हणजे सर्वज्ञ अथवा परमार्थ-पंडित होतो.

(सारांश, कोणत्याही पंडिताच्या विलक्षण सामर्थ्यशील पण वेदांतास शरण न जाणाऱ्या बुद्धीला आत्मरूप समजावयाचें नाहीं. तें श्रुतीच्या साह्यानें विचार केला तर मात्र शुद्धचित्ती पुरुषास गुरुकृपेनें समजण्यासारखें आहे. सामान्य लोकांस तें कां समजत नाहीं, याचीं कारणें आतांच सांगितलीं आहेत. श्रुति मात्र आत्मरूपाची वाट दाखविण्यास समर्थ आहे, हें तात्पर्य होय) ॥ ८४ ॥

श्लोक पंचायशीवा.

प्राप्य सर्वज्ञतां कृत्स्नां ब्राह्मण्यं पदमद्वयम् ।
अनापन्नादिमध्यान्तं किमतः परमीहते ॥ ८५ ॥

अन्वय व अर्थः—कृत्स्नां सर्वज्ञतां, अद्वयं अनापन्नादिमध्यांतं ब्राह्मण्यं पदं प्राप्य किं अतः परं ईहते (पूर्ण सर्वज्ञता म्हणजे अद्वय

आणि आदिमध्यान्तशून्य ब्रह्मपद प्राप्त करून घेतल्यानंतर आणखी या ब्रह्मज्ञानापलीकडच्या दुसऱ्या कोणत्या वस्तूची जीव आशा करील ?)

सारांश, ब्रह्मपद प्राप्त झाल्यावर ज्ञानी पुरुष दुसऱ्या कोणत्या वस्तूची आशा करील ? कोणत्याही नाहीं ॥ ८५ ॥

प्राप्यैतां यथोक्तां कृत्स्नां समस्तां सर्वज्ञतां ब्राह्मण्यं पदं स ब्राह्मणः । " एष नित्यो महिमा ब्राह्मणस्य " इति श्रुतेः । आदिमध्यान्ता उत्पत्तिस्थितिलया अनापन्ना अप्राप्ता यस्याद्वयस्य पदस्य न विद्यन्ते तदनापन्नादिमध्यान्तं ब्राह्मण्यं पदम् । तदेव प्राप्य लब्ध्वा किमतः परमस्मादात्मलाभादूर्ध्वमीहते चेष्टते निष्प्रयोजनमित्यर्थः । " नैव तस्य कृतेनार्थः " इत्यादिस्मृतेः ॥ ८५ ॥

सिद्धान्ती—आतांच ज्या पूर्ण सर्वज्ञतेचें, परमार्थज्ञ पंडिततेचें दिग्दर्शन केलें, त्याची प्राप्ति झाल्यानंतर, सारांश, अद्वय, अनादि, अनंत, अव्यावहारिक अशा ब्रह्मपदाची प्राप्ति झाल्यानंतर, ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यानंतर, 'खऱ्या ब्राह्मण' झालेल्या म्हणजे ब्रह्मज्ञ झालेल्या ब्राह्मणाला, आणखी ज्यास्ती तें काय हवें आहे ? ज्याला ब्रह्मज्ञान होतें तोच खरा ब्राह्मण होय. 'सर्वज्ञता असणें हा ब्राह्मणाचा नित्य महिमा आहे.' खरा ब्राह्मण सर्वदा निर्विकारी व एकरूप असतो, असा ह्या श्रुतीचा अर्थ आहे, असो; हें ब्रह्मपद उत्पत्तिस्थितिलयशून्य, असतें. तसेंच तें अद्वय असतें. याप्रमाणें आदिमध्यान्तशून्य म्हणजे उत्पत्तिस्थितिलयशून्य, नित्य, निर्विकारी असें सर्वज्ञता देणारें ब्रह्मपद प्राप्त करून घेतल्यानंतर, आत्मलाभानंतर, ज्ञानी पुरुषास आणखी काय मिळवावयाचें आहे, म्हणून तो प्रवृत्तीला वश होईल ? ' हा विद्वान् निर्हेतुक होतो. हवें असें कांहींच उरलें नसल्यामुळें व ब्रह्माहून श्रेष्ठ अथवा कनिष्ठ असें कांहीं, कांहीं एक, नसल्यामुळें निष्प्रयोजन झालेला ब्रह्मज्ञ कशाचीही आशा करीत नाहीं. 'कर्म करून कोणता तरी पुरुषार्थ साधावयाचा आहे, असें ब्रह्मज्ञाला कांहीं एक उरत नाहीं.' ही स्मृति यास प्रमाण आहे ॥ ८५ ॥

श्लोक शाहाऐंशीवा.

विप्राणां विनयो ह्येष शमः प्राकृत उच्यते ।
दमः प्रकृतिदान्तत्वादेवं विद्वाञ्शमं व्रजेत् ॥ ८६ ॥

अन्वय व अर्थ:—**विप्राणां हि एषः विनयः, प्राकृतः शमः उच्यते** (ब्राह्मणांचा हा विनय आहे. हाच त्यांचा शम होय हा स्वाभाविक

आहे) **प्रकृतिदान्तत्वात् दमः,** (स्वभावतःच इंद्रियांचें दमन होतें, म्हणून विद्वानांचें इंद्रियदमन स्वाभाविक असतें) **एवं विद्वान् शमं व्रजेत्** (याप्रमाणें विद्वान् पुरुष शांतीचा उपभोग घेतो) ॥ ८६ ॥

विप्राणां ब्राह्मणानां विनयो विनीतत्वं स्वाभाविकं यदेतदात्मस्वरूपेणावस्थानम् । एष विनयः शमोऽप्येष एव प्राकृतः स्वाभाविकोऽकृतक उच्यते । दमोऽप्येष एव प्रकृतिदान्तत्वात्स्वभावत एव चोपशान्तरूपत्वाद्ब्रह्मणः । एवं यथोक्तं स्वभावोपशान्तं ब्रह्म विद्वाञ्शममुपशान्तिं स्वाभाविकीं ब्रह्मस्वरूपां व्रजेद्ब्रह्मस्वरूपेणावतिष्ठत इत्यर्थः ॥ ८६ ॥

सिद्धान्ती—आत्मस्वरूपामध्यें नित्य विद्यमान असणें, ब्रह्मरूपानें राहणें हा ब्रह्मज्ञ पुरुषांचा विनय स्वाभाविकच असतो. त्यांचा शम म्हणजे विनय. हा सुद्धां स्वाभाविक म्हणजे अकृत्रिम असतो. तसेंच ब्रह्म हें स्वभावतःच उपशांतस्वरूपी असल्यामुळें ब्रह्मज्ञांचा दमही स्वाभाविक असतो. याप्रमाणें त्यांचा विनय, त्यांचा शम आणि त्यांचा दम हे सहजसिद्ध असून एकरूप असतात. कर्मोपासनादि करून यांना विनयादि मिळवावे लागत नाहींत. ते विनयादि ब्रह्मज्ञांचे अंगसिद्धच असतात. असो; याप्रमाणें स्वभावतः शांत असणारें ब्रह्म जाणणारा विद्वान् पुरुष ब्रह्मस्वरूपांत साहजिकपणें प्राप्त होणाऱ्या सर्वोत्कृष्ट शांतीचा लाभ घेतो. ब्रह्मस्वरूपानें राहणें म्हणजेच पूर्ण शांतीचा अनुभव घेणें होय. ‘ अमुक कर किंवा तमुक करूं नको ’ इत्यादि विधिनिषेधात्मक शास्त्रांची अपेक्षा त्याला नसते. कारण शास्त्र जें विनयादि सांगणार, तें स्वभावतःच येथें सिद्ध असतें ॥ ८६ ॥

श्लोक सत्यांयशीवा.

सवस्तु सोपलम्भं च द्वयं लौकिकमिष्यते ।
अवस्तु सोपलम्भं च शुद्धं लौकिकमिष्यते ॥ ८७ ॥

अन्वय व अर्थः--सवस्तु, सोपलंभं च द्वयं लौकिकं इष्यते (वस्तूसह असणारें आणि उपलब्धीसह असणारें द्वयाला लौकिक असें शास्त्रें म्हणतात) **अवस्तु सोपलभं च शुद्धं लौकिकं इष्यते** (वस्तूशिवाय आणि उपलब्धीसह असणारें ज्ञानालाही शुद्ध लौकिक ह्मणजे ‘सर्व लोक–साधारण ’ असें म्हणतात) ॥ ८७ ॥

एवमन्योन्यविरुद्धत्वात्संसारकारणानि रागद्वेषदोषास्पदानि प्रावादुकानां दर्शनानि । अतो मिथ्यादर्शनानि तानीति तद्युक्तिभिरेव दर्शयित्वा चतुष्कोटिवर्जितत्वाद्रागादिदोषानास्पदं स्वभावशान्तमद्वैतदर्शनमेव सम्यग्दर्शनमित्युपसंहृतम् । अथेदानीं स्वप्रक्रियाप्रदर्शनार्थ आरम्भः—सवस्तु संवृत्ति । सता वस्तुना सह वर्तत इति सवस्तु । तथा चोपलब्धिरुपलम्भस्तेन सह वर्तत इति सोपलम्भं च शास्त्रादिसर्वव्यवहारास्पदं ग्राह्यग्राहकलक्षणं द्वयं लौकिकं लोकादनपेतं लौकिकं जागरितमित्येतत् । एवंलक्षणं जागरितमिष्यते वेदान्तेषु । अवस्तु संवृत्तेरप्यभावात् । सोपलम्भं वस्तुवदुपलम्भनमुपलम्भोऽसत्यपि वस्तुनि तेन सह वर्तत इति सोपलम्भं च शुद्धं केवलं प्रविभक्तं जागरितात्स्थूलाल्लौकिकं सर्वप्राणिसाधारणत्वादिष्यते स्वप्न इत्यर्थः ॥ ८७ ॥

सिद्धान्ती—याप्रमाणें अन्योन्यांशीं विरोध करीत असल्यामुळें, अवैदिक पंडितांचीं दर्शनें रागद्वेषादि दोषांस अवसर देतात. आणि तीं संसार उत्पन्न करणारीं असतात. म्हणून हीं सर्व आत्मैक्यविरोधी दर्शनें मिथ्या आहेत, हें अनेक युक्तींनीं आम्हीं येथपर्यंत दाखविलें; तसेंच मागें सांगितलेल्या चारही कोटींस आत्मस्वरूप अगोचर आहे, म्हणून 'तें रागद्वेषादि दोषांस अवकाश न देणारें व स्वभावतः शांतरूप असणारें आहे; हेंच अद्वैतदर्शन होय; हा मात्र यथार्थ सिद्धांत आहे.' असा उपसंहारही केला. सारांश, परमताचें खंडन करून आम्हीं स्वसिद्धांताची स्थापना केली. आतां, यापुढें, आमच्या सिद्धांताची प्रक्रिया कोणत्या स्वरूपाची आहे, हें सांगण्यास या श्लोकापासून आरंभ करितों. ऐकाः वस्तूसहवर्तमान असतें, तें 'सवस्तु' किंवा संवृत्ति होय, त्याचप्रमाणें उपलब्धिसह जें विद्यमान असतें तें सोपलंभ होय. शास्त्रादि–सर्व व्यवहारास आश्रय देणारें व ग्राह्य–ग्राहकात्मक लक्षणें असणारें सर्व द्वैत असतें.

शिष्य—भगवन्! आपला अभिप्राय असाच आहेना कीं, द्वैत हें नेहमीं ज्ञानेंद्रियांस गोचर असणाऱ्या विशेष वस्तूसह असतें. द्वैतांत इंद्रियगोचर अनेक वस्तु असतात. आणि त्या त्या विशेष वस्तूचें विशेष ज्ञान आणि त्या ज्ञानाचें ग्रहण करणारा जीव असतो. द्वैतांत ग्राह्य वस्तु असतात आणि त्या वस्तूंचें ग्रहण करणारा जीव असतो. याप्रमाणें शास्त्रादि सर्व व्यवहारही द्वैतात्मक होतात. अशा लक्षणाचें हें द्वैत आहे. तें वस्तुविषयक आणि विशेष ज्ञानाचें स्थान असतें. सारांश, तेथें वस्तु व वस्तुज्ञाता म्हणजे ग्राह्यग्राहकभाव असतात.

सिद्धान्ती—हें द्वैत लौकिक म्हणजे सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. तसेंच वेदप्रसिद्ध असून तें केव्हां केव्हां अद्वैतज्ञानाच्या उपयोगी पडणारेंही असतें, सारांश, या व्याव-

हारिक द्वैताची सिद्धि व्यवहार आणि वेद हीं उभयतां करीत असतात. असो; वस्तूसह-वर्तमान असणारें वस्तुज्ञान आपल्या लौकिक अवस्थेमध्यें असतें. यालाच वेदांतामध्यें 'जागरित' असें म्हणतात. पुनः; 'अवस्तु' म्हणजे संवृत्तीचा अभाव होय.

शिष्य—संवृत्ति म्हणजे बाह्येंद्रियांनीं प्रयुक्त केलेला व्यवहार.

सिद्धांती—होय. सोपलंभ म्हणजे वस्तूची, विषयाची उपलब्धि होणें. हा उपलंभ वस्तु नसली तरीही होत असतो. कारण हा उपलंभ शुद्ध म्हणजे केवळ अथवा जागरितांतील स्थूल वस्तूच्या उपलब्धीहून निराळा असतो. वस्तूशिवाय वस्तूचें दर्शन होणें, ही स्थिति स्वप्नामध्यें मात्र होते. सर्व जीवांस स्वप्नें पडतात, तेव्हां वस्तूशिवायच वस्तु-प्रत्यक्षता विद्यमान असते, म्हणून त्याला 'शुद्ध लौकिक' असें वेदांतांत म्हटलें आहे.

(या प्रमाणें जागरितांत आणि स्वप्नांत अनुक्रमें वस्तु असतांना आणि नसतांना तिचें दर्शन होऊन द्वैत उत्पन्न होतें. ज्ञान करून घेण्यास योग्य असणारी वस्तु आणि वस्तूचें ज्ञान करून घेणारा जीव, अशा दोन पदार्थांनीं द्वैताची सिद्धि होते. सारांश, ग्राह्य-ग्राहकता हें द्वैताचें लक्षण आहे. हें जागृतींतील अथवा स्वप्नांतील द्वैत लौकिक म्हणजे बाह्य विषय घेणाऱ्या इंद्रियांनीं किंवा मनानें (वासनेनें) उत्पन्न केलेलें असतें) ॥ ८७ ॥

श्लोक अठ्यांयशीवा.

अवस्त्वनुपलम्भं च लोकोत्तरमिति स्मृतम् ।
ज्ञानं ज्ञेयं च विज्ञेयं सदा बुद्धैः प्रकीर्तितम् ॥ ८८ ॥

अन्वय व अर्थ:—**अवस्तु, अनुपलंभं च लोकोत्तरं इति स्मृतं** (जें अवस्तु असून अनुपलब्ध असतें, जेथें ग्राह्य वस्तु आणि गृहीत ज्ञान नसतें, त्याला लोकोत्तर अथवा अलौकिक अशी संज्ञा आहे) **ज्ञानं ज्ञेयं च विज्ञेयं बुद्धैः सदा प्रकीर्तितं** (ज्ञान आणि ज्ञेय हेंच विज्ञेय आहे, असें आत्मज्ञ पुरुष सदैव म्हणत असतात)

सारांश, या श्लोकांत सुषुप्तींत असणारें व तुरीयावस्थेंत असणारें ज्ञानस्वरूप सांगितलें आहे ॥ ८८ ॥

अवस्त्वनुपलम्भं च ग्राह्यग्रहणवर्जितमित्येतल्लोकोत्तरम् । अत एव लोकातीतम् । ग्राह्यग्रहणविषयो हि लोकस्तदभावात्सर्वप्रवृत्तिबीजं सुषुप्तमित्येतदेवं स्मृतं सोपायं परमार्थतत्त्वं । लौकिकम्, शुद्धलौकिकं, लोकोत्तरं क्रमेण येन ज्ञानेन ज्ञायते तज्ज्ञानं ज्ञेयमेतान्येव

त्रीणि । एतद्व्यतिरेकेण ज्ञेयानुपपत्तेः । सर्वप्रावादुककल्पितवस्तुनोऽत्रैवान्तर्भावाद्विज्ञेयं परमार्थसत्यं तुर्याख्यमद्वयमजमात्मतत्त्वमित्यर्थः । सदा सर्वदैतल्लौकिकादिविज्ञेयान्तं बुद्धैः परमार्थदर्शिभिर्ब्रह्मविद्भिः प्रकीर्तितम् ॥ ८८ ॥

सिद्धांती—जेथें आत्मेतर वस्तूचा आणि त्या वस्तुज्ञानाचा अभाव असतो, म्हणजे जेथें ग्राह्य वस्तु व वस्तुज्ञानग्रहण (अथवा वस्तुग्राहक) नसतें, त्याला लोकोत्तर म्हणतात. लोकोत्तर म्हणजे लोकातीत अथवा अलौकिक होय. लोक या पदाचा अर्थ ' ग्राह्य विषय आणि विषयग्रहण असणें हा होय. या उभयतांचाही अभाव असल्यामुळें हें लोकातीत होतें. तथापि येथें व्यवहाराचें अज्ञानरूपी बीज विद्यमान असतें. हें बीज जागृतींतलि व स्वप्नांतील व्यवहाराचें आदिकारण आहे. ही सुषुप्तीची स्थिति होय.

शिष्य—गाढ निद्रेमध्यें अनुभव येण्याच्या **वस्तु** नाहींत व वस्तूंचा **अनुभव** (किंवा अनुभव घेणारा) नसतो, तथापि विशेष वस्तु व त्यांचा अनुभव घेणारा या दोन्हीही गोष्टी बीजरूपानें तेथें वास्तव्य करितात. याळाच अज्ञान असें म्हणत असतात. या अज्ञानांत वस्तु किंवा वस्तुग्राहक बीजरूपानें असूनही दिसत नाहीं, म्हणून त्याला लोकोत्तर अशी संज्ञा प्राप्त होते. असा आपल्या म्हणण्याचा अभिप्राय दिसतो.

सिद्धांती—याप्रमाणें गाढ निद्रेचें स्वरूप आहे, असें म्हणतात. असो, हें सर्व सोपाय परमार्थतत्त्व आहे; म्हणजे जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या उपायज्ञानासहित परमार्थज्ञान असतें. सारांश, लौकिक म्हणजे जागृतींतील ज्ञानवस्तु, शुद्ध लौकिक म्हणजे स्वप्नस्थितींतील ज्ञानवस्तु, आणि लोकोत्तर म्हणजे गाढनिद्रेंतील ज्ञानवस्तु, क्रमशः ज्या ज्ञानानें ज्ञात होतात, त्याला **ज्ञान** असें म्हणावें. आणि लौकिकादि तीन वस्तूंस **ज्ञेय** (ज्ञान साधनें) असें म्हणावें. ज्ञानाव्यतिरिक्त ज्ञेयाचा उपपत्ति होत नाहीं. म्हणून आम्हीं म्हणतों तें मात्र ज्ञान होय. बाकीच्या सर्व ज्ञेय–वस्तु होत. प्रावादुक म्हणजे शुष्क तर्काचें श्रुतिशून्य, आधारशून्य जाळें निर्माण करणारा, पंडित. या पंडितांनीं कल्पिलेल्या सर्व वस्तूंचा येथें म्हणजे ज्ञेय वस्तूंत अंतर्भाव होतो. म्हणून त्यांस ज्ञानामध्यें घालितां येत नाहीं. आतां श्रुतीच्या श्रवण–मननादि द्वारानें जें साक्षात्कृत होतें, जें स्वानुभवानें मात्र संवेद्य असतें, तें मात्र **विज्ञेय** होय. हेंच परमार्थसत्य आहे. या ज्ञेयविलक्षण विज्ञेयाला ' तुरीया ' असें म्हणतात. ' हेंच अज, अद्वय, आत्मतत्त्व होय. ' असें सांगण्याचा अभिप्राय आहे. असो; सर्व परमार्थद्रष्टे(ब्रह्मवेत्ते)ही आम्हीं म्हणतों असेंच म्हणतात. म्हणजे वर सांगितलेल्या लौकिकादि विज्ञेयांत (लौकिकापासून विज्ञेयापर्यंत) असणाऱ्या सर्व वस्तूंची व्यवस्था त्यांनीं अशीच लाविली आहे. विज्ञेय ब्रह्म हें सत्य उपेय (साध्य) आणि लौकिकादि सर्व उपाय म्हणजे साधनें आहेत.

समांश, आत्मतत्त्व हें ज्ञानरूप सत्य आहे. बाकीच्या सर्व वस्तु ज्ञेय, उपायभूत, असत् किंवा व्यावहारिकतः सत् असणाऱ्या आहेत) ॥ ८८ ॥

श्लोक एकोणनव्वदावा.

ज्ञाने च त्रिविधे ज्ञेये क्रमेण विदिते स्वयम् ।
सर्वज्ञता हि सर्वत्र भवतीह महाधियः ॥ ८९ ॥

अन्वय व अर्थः—त्रिविधे ज्ञाने च ज्ञेये क्रमेण विदिते स्वयं सर्वज्ञता सर्वत्र महाधियः इह भवति हि (तीन प्रकारचीं ज्ञानें व तीन प्रकारचीं ज्ञेयें क्रमानें समजून घेतल्यानंतर व ज्ञान. ज्ञानाचें स्वरूप विवेकानें उमजून घेतल्यानंतर सर्वज्ञता स्वयमेव प्राप्त होते व ब्रह्मज्ञ पुरुष ह्याचलोकीं सर्वदा सर्वज्ञ होतो ॥ ८९ ॥

ज्ञाने च लौकिकादिविषये । ज्ञेये च लौकिकादौ त्रिविधे । पूर्वं लौकिकं स्थूलम् । तदभावेन पश्चाच्छुद्धं लौकिकम् । तदभावेन लोकोत्तरमित्येवं क्रमेण स्थानत्रयाभावेन परमार्थसत्ये तुर्येऽद्वयेऽजेऽभये विदिते स्वयमेवाऽऽत्मस्वरूपमेव सर्वज्ञता सर्वश्चासौ ज्ञश्च सर्वज्ञस्तद्भावः सर्वज्ञता । इहास्मिँल्लोके भवति महाधियो महाबुद्धेः । सर्वलोकातिशयवस्तुविषयबुद्धित्वादेवंविदः सर्वत्र सर्वदा भवति । सकृद्विदिते स्वरूपे व्यभिचाराभावादित्यर्थः । न हि परमार्थविदो ज्ञानोद्भवाभिभवौ स्तो यथाऽन्येषां प्रावादुकानाम् ॥८९॥

सिद्धान्ती—लौकिकादि विषयांचें त्रिप्रकारक ज्ञान आणि लौकिकादि त्रिप्रकारक ज्ञेयें, ज्या ज्ञानानें क्रमशः विदित होतात, तो क्रम असा आहे. प्रथमतः लौकिकाचें म्हणजे स्थूल विषयाचें ज्ञान होतें. येथें ज्ञान–वस्तुही स्थूल असते. नंतर शुद्ध लौकिकाचें ज्ञान होतें. म्हणजे येथें वस्तुस्थूलत्वाचा अभाव असतो. तदनंतर लोकोत्तराचें ज्ञान होतें, म्हणजे येथें लौकिकादि वस्तु आणि त्यांचा ग्रहणकर्ता या दोन्ही वस्तु कार्यरूपानें नसतात, कारणरूपानें असतात. येथील ज्ञानवस्तु अनुक्रमें लौकिक, शुद्ध लौकिक व लोकोत्तर असतात.

शिष्य—(भगवन्, ज्ञानें तीन प्रकारचीं आणि ज्ञेयेंही तीन प्रकारचीं असतात. जागृतींतील स्थूलविषय आणि त्यांचें ज्ञान, स्वप्नांतील सूक्ष्मविषय आणि त्यांचें ज्ञान, आणि गाढनिद्रेंतील स्थूलसूक्ष्म–विषयशून्य वस्तु आणि तिचें ज्ञान, असा हा

क्रम आहे. जागृतींतील स्थूलत्वाचा अभाव स्वप्नामध्यें होतो. तथापि तेथें दिसणाऱ्या वस्तु आपलें मनच उत्पन्न करीत असतें. म्हणून या वस्तूंस शुद्ध लौकिकी म्हणतात. ह्या लौकिक आणि शुद्ध लौकिक अनुभवांचा अभाव गाढनिद्रेमध्यें असतो, म्हणून त्याला लोकोत्तर असें म्हणतात. याप्रमाणें जागृत्यादि तिन्ही स्थानांचा व वस्तुज्ञानांचा क्रम आहे, हें मला समजलें.)

सिद्धान्ती—ह्या स्थानत्रयांचा, तेथील विशेष ज्ञानांचा व विशेष वस्तूंचा, अभाव झाला म्हणजे, जें शुद्ध ज्ञान विद्यमान असतें, तेंच परमार्थसत्य होय. तें तुरीय, अद्वय, अज, आणि अभय आहे. तिन्ही अवस्थांच्या पलीकडचें तें आहे म्हणून, त्याला तुरीय म्हणतात. तें अद्वितीय आहे. तें विकारशून्य, कूटस्थ म्हणजे अज आहे. आणि तेथें अविद्येचा अभाव असतो म्हणून तें अभय आहे. असो; याप्रमाणें या तुरीय, अद्वय, अज आणि अभय परमार्थसत्याचा साक्षात्कार झाला, पूर्ण ब्रह्मरूप-स्थिति प्राप्त झाली म्हणजे, आत्मस्वरूप मात्र असणारी जी सर्वज्ञता ती **स्वयमेव प्रकाशित होते**. सर्वज्ञता म्हणजे सर्वरूप होऊन तज्ज्ञातृत्व असणें, हें होय. सारांश, ब्रह्मज्ञ पुरुष सर्वव्यापी होतो, म्हणून सर्वज्ञ होतो. जो महाबुद्धिवान् साक्षात्कारी पंडित आहे, त्याला येथें म्हणजे या मृत्युलोकांतही सर्वज्ञता प्राप्त होते. ब्रह्मज्ञाला महाबुद्धिवान् म्हणावयाचें कारण हें आहे कीं, सर्व लौकिक व अलौकिक वस्तूंचें ज्ञान संपादण्याचें सामर्थ्य व सर्वविषयांहून श्रेष्ठ असणाऱ्या आत्मवस्तूचें ज्ञान करून घेण्याचें सामर्थ्य ज्या बुद्धीला असतें, ती बुद्धि श्रेष्ठतम होय. हें आत्मज्ञान नित्य असतें, म्हणजे एकदां आत्मवस्तुज्ञान प्रकाशित झालें, म्हणजे त्याचा केव्हांही व्यभिचार होत नाहीं. श्रुतिमार्गानें प्राप्त झालेल्या गुरूपदिष्ट परमार्थ ज्ञानाचा लाभ झाला, म्हणजे त्या ज्ञानाला उद्भव आणि अभिभव (उत्पत्ति आणि विनाश) असत नाहींत. बाकीच्या अवैदिक तर्क-पंडितांचें ज्ञान-उत्पत्त्यादि स्थितीला वश असतें, तसें हें वैदिक आत्मज्ञान असत नाहीं. कारण तें सद्रूपमात्र असतें ॥ ८९ ॥

श्लोक नव्वदावा.

हेयज्ञेयाप्यपाक्यानि विज्ञेयान्यग्रयाणतः ।
तेषामन्यत्र विज्ञेयादुपलम्भस्त्रिषु स्मृतः ॥ ९० ॥

अन्वय व अर्थः—हेयज्ञेयाप्यपाक्यानि अग्रयाणतः विज्ञेयानि, तेषां अन्यत्र विज्ञेयात्, त्रिषु उपलंभः स्मृतः (हेय म्हणजे टाकून देण्यास योग्य आणि ज्ञेय म्हणजे जाणण्यास योग्य तें हेय-ज्ञेय होय. हीं हेय-ज्ञेयें प्रथमतः संपादन करून पचवून टाकावयाचीं आहेत; अथवा

संस्कृत करावयाचीं आहेत, कारण तीं विज्ञेयें मुख्य जें आत्मस्वरूप त्याहून निराळीं आहेत. लौकिकादि तिन्ही विज्ञानें उपलंभात्मक म्हणजे कल्पनामात्र आहेत, असें ज्ञाते लोक ह्मणतात)

सारांश, प्रथमतः सर्व विषयांचें ज्ञान करून व आत्मेतर विषयांस संस्कृत करून त्यांचा त्याग करावयाचा असतो. कारण तीं विज्ञानें आत्मरूपाहून निराळीं व कल्पनामात्र आहेत ॥ ९० ॥

लौकिकादीनां क्रमेण ज्ञेयत्वेन निर्देशादस्तित्वाशङ्का परमार्थतो मा भूदित्याह—हेयानि च लौकिकादीनि त्रीणि जागरितस्वप्नसुषुप्तान्यात्मन्यसत्त्वेन रज्ज्वां सर्पवद्धातव्यानीत्यर्थः। ज्ञेयमिह चतुष्कोटिवर्जितं परमार्थतत्त्वम्। आप्यान्याप्तव्यानि त्यक्तबाह्यैषणात्रयेण भिक्षुणा पाण्डित्यबाल्यमौनाख्यानि साधनानि। पाक्यानि रागद्वेषमोहादयो दोषाः कषायाख्यानि (णि) पक्तव्यानि। सर्वाण्येतानि हेयज्ञेयाप्यपाक्यानि विज्ञेयानि भिक्षुणोपायत्वेनेत्यर्थः। अग्रयाणतः प्रथमतस्तेषां हेयादीनामन्यत्र विज्ञेयात्परमार्थसत्यं विज्ञेयं ब्रह्मैकं वर्जयित्वा। उपलम्भनमुपलम्भोऽविद्याकल्पनामात्रम्। हेयाप्यपाक्येषु त्रिष्वपि स्मृतो ब्रह्मविद्भिर्न परमार्थसत्यता त्रयाणामित्यर्थः ॥ ९० ॥

पूर्व०—लौकिकादि क्रमशः उत्पन्न होणारे विषय ज्ञेय आहेत, असें तुम्ही म्हणतां, त्याचा असा अर्थ निष्पन्न होतो कीं, त्या वस्तु परमार्थतः असनात.

सिद्धान्ती—नाहीं. ही शंका बरोबर नाहीं. लौकिक म्हणजे जागरितस्थ, शुद्ध लौकिक म्हणजे स्वप्नस्थ आणि लोकोत्तर म्हणजे सुषुप्तस्थ. हीं ज्ञानें आत्मस्वरूपामध्यें नसतात, विशेष ज्ञानें आत्मस्वरूपामध्यें नसतात, म्हणून तीं हेय अथवा त्याज्य आहेत. रज्जूवर होणारी सर्पभ्रांति जशी त्याज्य आहे, त्याचप्रमाणें लौकिकादि तिन्ही ज्ञेयवस्तु व त्यांचीं ज्ञानें त्याज्य आहेत. श्लोकांत जो ज्ञेय शब्द आहे, त्याचा अर्थ अस्ति-नास्ति इत्यादि ज्या चार कोटि आम्हीं सांगितल्या, त्यांत न घालतां येणारे परमार्थतत्त्व होय. हेंच ज्ञेय आहे. याप्रमाणें लौकिकादि तीन हेयवस्तु आणि परमार्थ ज्ञेयवस्तु यांमधील विवेकज्ञान मुमुक्षूनें संपादन केलें पाहिजे. तसेंच हा मुमुक्षु दारैषणा, लोकैषणा व पुत्रैषणा इत्यादि तिन्ही आत्मबाह्य एषणांचा म्हणजे वासनांचा त्याग करणारा असला पाहिजे. पांडित्य म्हणजे वेदांततात्पर्य जाणून अद्वितीय वस्तुविचारणेनें उत्पन्न होणारें चातुर्यपूर्वक श्रवण होय. बाल्य म्हणजे दंभ, दर्प, अहंकार, दुष्ट बुद्धि. या विकारांची शून्यता व श्रुतार्थाचें अनुसंधानपूर्वक कौशल्य. यांचें संपादन तें

बाल्यसाधन. मौन म्हणज ज्ञानाचें निजध्यासन होय. हीं साधनें भिक्षूनें म्हणजे ममक्षूनें मिळवावयाचीं आहेत. पाक्य म्हणजे रागद्वेषादि दोष हेच कोणी कषाय (काढा) त्याचें संस्करण होय. तात्पर्य, आतां व्याख्यात केलेलीं हेयज्ञेयाप्यपाक्य विज्ञेयें भिक्षूनें साधनरूपानें समजून घेतलीं पाहिजेत.

शिष्य०—जागृत्यादि तिन्ही अनुभवांचा त्याग करून व सर्व विषयशून्य जें आत्मरूप त्याचा स्वीकार करून, श्रवण, मनन आणि निदिध्यास या साधनांचा अंगीकार करावयाचा व रागद्वेषादिकांस संस्कृत करावयाचें, असें तात्पर्य आहे. हेय असो वा ज्ञेय असो, कोणत्याही साधनाचा स्वीकार करावयाचा, तो आत्मज्ञानाचे ते ते उपाय आहेत असें समजून करावयाचा आहे.

(सारांश, प्रथमतः हेयादि विज्ञेयांचा स्वीकार साधनरूपानें मात्र करावयाचा)

सिद्धान्ती—आणि नंतर हेयादि हे विज्ञेयाहून निराळे आहेत असें समजून परमार्थरूपी सत्य जें विज्ञेय ब्रह्म आहे, त्याशिवाय बाकीच्या सर्वांचा प्रथम उपायदृष्टीनें स्वीकार व पुढें परमार्थदृष्टीनें त्याग करावयाचा असतो. कारण, ज्याची उपलब्धि होते, तो ज्ञेय पदार्थ अविद्या-कल्पित असतो. तात्पर्य, हेय, आप्य आणि पाक्य (जागरितादि हेय, श्रवणादि आप्य आणि रागद्वेषादि पाक्य) ह्या तिन्हींमध्येंही ब्रह्मवेत्त्यांस परमार्थ-सत्यता दिसत नाहीं. म्हणून त्यांचा शेवटीं त्यागच करावयाचा आहे ॥ ९० ॥

श्लोक एक्याण्णवावा.

प्रकृत्याऽऽकाशवज्ज्ञेयाः सर्वे धर्मा अनादयः ।
विद्यते न हि नानात्वं तेषां क्वचन किंचन ॥ ९१ ॥

अन्वय व अर्थः—आकाशवत् सर्वे धर्माः प्रकृत्या अनादयः ज्ञेयाः (आकाशाप्रमाणें सर्व ज्ञेयधर्म स्वभावतः अनादि असें समजून घ्यावयाचें आहे) **हि तेषां नानात्वं क्वच न, किंचन न विद्यते** (कारण त्यांची अनेकता कोठेंही व कोणत्याही प्रकारें सिद्ध होत नाहीं. 'धर्म ह्मणजे जीव असाही अर्थ होईल) ॥ ९१ ॥

परमार्थतस्तु प्रकृत्या स्वभावत आकाशवदाकाशतुल्याः सूक्ष्मनिरञ्जनसर्वगतत्वैः सर्वे धर्मा आत्मानो ज्ञेया मुमुक्षुभिरनादयो नित्याः । बहुवचनकृतभेदाशङ्कां निराकुर्वन्नाह—क्वचन किंचन किंचिदणुमात्रमपि तेषां न विद्यते नानात्वमिति ॥ ९१ ॥

सिद्धान्ती—परमार्थदृष्टीनें पाहिलें असतां स्वभावतः आत्म्याचे सर्व धर्म आकाशतुल्य आहेत. सूक्ष्मदृष्टि, निर्मळ, सर्वव्यापी आणि सर्वज्ञ झालेल्या मुमुक्षूंनीं ज्ञेय जे आत्मधर्म ते अनादि आहेत, नित्य आहेत, असें समजून घ्यावयाचें आहे. आत्मधर्म म्हणजे जीव होत.

पूर्व०—सर्व आत्मधर्म म्हणतां यावरून अनेकत्व तुम्हांसही मान्य आहे असें झालें.

सिद्धान्ती—नाहीं. भेददृष्टींनीं मात्र आम्हीं अनेकत्वाचा उल्लेख केला. आत्मवस्तूंत कोणत्याही देशीं, कोणत्याही कालीं व कोणत्याही प्रसंगानें अनेकत्वाचा स्वीकार होत नाहीं. आत्मा सर्वत्र व सर्वदा एकरूप आहे ॥ ९१ ॥

श्लोक ब्याण्णवावा.

आदिबुद्धाः प्रकृत्यैव सर्वे धर्माः सुनिश्चिताः ।
यस्यैवं भवति क्षान्तिः सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ ९२ ॥

अन्वय व अर्थः—प्रकृत्या एव सर्वे धर्माः आदिबुद्धाः सुनिश्चिताः (स्वभावतः सर्व धर्म प्रथमपासूनच ज्ञानरूप आहेत. ते आदिबुद्ध होत. हे सर्व धर्म आदिबुद्ध आहेत, हें सुनिश्चित आहे) **यस्य एवं क्षांतिः भवति सः अमृतत्वाय कल्पते** (ज्याला वर सांगितल्याप्रकारचें कर्मशून्य ज्ञान होतें, तो पुरुष मुक्त होतो, अमृत होतो ॥ ९२ ॥

ज्ञेयताऽपि धर्माणां संवृत्यैव न परमार्थत इत्याह—यस्मादादौ बुद्धा आदिबुद्धाः प्रकृत्यैव स्वभावत एव यथा नित्यप्रकाशस्वरूपः सवितैवं नित्यबोधस्वरूपा इत्यर्थः । सर्वे धर्माः सर्व आत्मानः । न च तेषां निश्चयः कर्तव्यो नित्यनिश्चितस्वरूपा इत्यर्थः । न संदिह्यमानस्वरूपा एवं नैवं चेति । यस्य मुमुक्षोरेवं यथोक्तप्रकारेण सर्वदा बोधनिश्चयनिरपेक्षताऽऽत्मार्थं परार्थं वा यथा सविता नित्यं प्रकाशान्तरनिरपेक्षः स्वार्थं परार्थं चेत्येवं भवति क्षान्तिर्बोधकर्तव्यतानिरपेक्षता सर्वदा स्वात्मनि सोऽमृतत्वायामृतभावाय कल्पते । मोक्षाय समर्थो भवतीत्यर्थः ॥ ९२ ॥

सिद्धान्ती—धर्माला आम्ही ज्ञेयत्व देतों, धर्म ज्ञेय आहेत, असें म्हणतों, तें केवळ व्यवहारदृष्टीनें होय, परमार्थदृष्टीनें नाहीं. कारण ते सर्व प्रथमपासूनच, स्वभावतःच,

ज्ञानरूप असतात. सूर्य जसा नेहमीं नित्यप्रकाशस्वरूप असतो, त्याप्रमाणें हे धर्म (जीव) स्वभावतः नित्यस्वरूपाचे आहेत. मूळ श्लोकांतील सर्व धर्म हे शब्द सर्व आम्यांचा उल्लेख करितात. धर्म म्हणजे आत्मा. म्हणून त्याच्या स्वरूपाचा **निश्चय करण्याचें कारण** नसतें. त्यांचें स्वरूप नित्य निश्चित असतें. येथें आत्मा असा आहे किंवा तसा आहे, अशा प्रकारच्या संशयाला अवसरच सांपडत नाहीं. अशा प्रकारचें ज्ञान ज्या मुमुक्षूला झालें, आणि ज्याला आत्मस्वरूप–निश्चयानें निरपेक्षता प्राप्त झाली, तो अमृत जें आत्मरूप त्याचा लाभ करून घेतो. हा मुमुक्षूचा निश्चय आत्मदृष्टीनें होवो किंवा परोपकारदृष्टीनें होवो, पण ज्या मुमुक्षूला निश्चय–निरपेक्षता प्राप्त झाली, तो अमृतभाक् होतो. खरेंच आहे. नित्यप्रकाशरूपी सूर्याला जशी स्वतःसाठीं अथवा स्वेतरासाठीं प्रकाशांतराची निरपेक्षता असते, त्याप्रमाणें स्वस्वेतरांसाठीं मुमुक्षु अन्यबोध-निरपेक्ष असतो.

शिष्य०—तात्पर्य, सर्व धर्म आत्मरूप असून एकरूप आहेत, ज्ञानरूप आहेत, असा ज्याचा निश्चय झाला, तो निरपेक्षतेनें बोधरूप होतो. आणि तोच अमृतत्वास योग्य होतो. सारांश, त्याला आत्मस्वरूपामध्येंच अजरामर जें आत्मरूप तें प्राप्त होतें, आणि तो मोक्षाला योग्य होतो. तात्पर्य ज्ञानरूप झालेल्या ममक्षूला बोधाची आवश्यकता राहत नाहीं ॥ ९२ ॥

श्लोक त्र्याण्णवावा.

आदिशान्ता ह्यनुत्पन्नाः प्रकृत्यैव सुनिर्वृताः ।
सर्वे धर्माः समाभिन्ना अजं साम्यं विशारदम् ॥ ९३ ॥

अन्वय व अर्थः—आदिशांताः, अनुत्पन्नाः, प्रकृत्या एव सुनिर्वृताः सर्वे धर्माः समाभिन्नाः (सर्व धर्म स्वतःच शांतिरूप, अज, पूर्ण समाधानी असून सम आणि अभिन्न–एक रूप–असतात) **अजं साम्यं विशारदं** (आत्मरूप अज, निर्विशेष आणि निर्मल आहे) ॥९३॥

तथा नापि शान्तिकर्तव्यताऽऽत्मनीत्याह—यस्मादादिशान्ता नित्यमेव शान्ता अनुत्पन्ना अजाश्च प्रकृत्यैव सुनिर्वृताः सुष्ठूपरतस्वभावा इत्यर्थः । सर्वे धर्माः समाश्चाभिन्नाश्च समाभिन्ना अजं साम्यं विशारदं विशुद्धमात्मतत्त्वं यस्मात्तस्माच्छान्तिर्मोक्षो वा नास्ति कर्तव्य इत्यर्थः । न हि नित्यैकस्वभावस्य कृतं किंचिदर्थवत्स्यात् ॥ ९३ ॥

सिद्धान्ती—या श्लोकांत स्वरूपतः शांत असणाऱ्या ज्ञानी ब्रह्मज्ञाला शांति-कर्तव्यता सुद्धां अपेक्षित नसते, असें सांगावयाचें आहे, वरील श्लोकांत जसा बोध-कर्तव्यतेचा अभाव सांगितला, तसा येथें शांति-कर्तव्यतेचा अभाव सांगावयाचा आहे. कारण उघड आहे कीं, सर्व धर्म म्हणजे सर्व आत्मे-आत्मरूप-स्वभावतःच शांतिस्वरूप, अज (अनुत्पन्न) आणि स्वभावतः श्रेष्ठ प्रकारें उपरत स्वभावाचे (शमरूप) असतात. तसेच ते सम म्हणजे निर्विशेष आणि एकरूप असतात, तात्पर्य, आत्मरूप अज, सम आणि निर्मळ आहे. अर्थातच मोक्ष किंवा शांति स्वभावतः शांतिरूप असल्यामुळें तिची प्राप्ति करून घेण्यासाठीं, मोक्ष मिळविण्यासाठीं शुद्धचित्ती व शुद्धज्ञानी ब्रह्मज्ञाला कोणत्याही साधनाचा अवलंब करावा लागत नाहीं, उघडच आहे. ज्याचा स्वाभाविक धर्म नित्य एकरूप असतो, त्यानें कांहीं केलें तरी त्यापासून त्याला फलप्राप्ति होत नाहीं. (तात्पर्य, त्यानें कोणतेंही कर्म सहेतुक नसतें व आत्मज्ञाला कर्मोपासनादि विहित करण्याचें सामर्थ्य शास्त्रास नाहीं.

शिष्य—आत्मस्वरूप नित्य, अज सर्वविशेषधर्मशून्य निर्मळ आणि एकरूप आहे, तेव्हां आत्मज्ञाला आत्मप्राप्ति होण्यासाठीं कोणत्याही प्रकारचें कर्म करावें लागत नाहीं. किंवा त्यानें कोणतेंही कर्म केलें तरी आत्मस्वरूपामध्यें बिघाड होत नाहीं. कारण ब्रह्मज्ञाचें कर्म आत्मरूप असतें) ॥ ९३ ॥

श्लोक चवऱ्याण्णवावा.

वैशारद्यं तु वै नास्ति भेदे विचरतां सदा ।
भेदनिम्नाः पृथग्वादास्तस्मात्ते कृपणाः स्मृताः ॥ ९४ ॥

अन्वय व अर्थः—तु सदा भेदे विचरतां वैशारद्यं वै न अस्ति (पण भेदभावानें व्यवहार करणाऱ्या पुरुषांना निर्मळतेचा लाभ केव्हांही होत नाहीं) **भेदभिन्नाः पृथग्वादाः** (ते भेदाचे अनुयायी नेहमीं द्वैताचा अभिमान धरून त्याची विवादात्मक चर्चा करितात) **तस्मात् ते कृपणाः स्मृताः** (म्हणून त्यांना कृपण असें म्हटलें आहे) ॥९४॥

ये यथोक्तं परमार्थतत्त्वं प्रतिपन्नास्त एवाकृपणा लोके कृपणा एवान्य इत्याह—यस्माद्भेदनिम्नाः भेदानुयायिनः संसारानुगा इत्यर्थः । के पृथग्वादाः पृथङ्नाना वस्त्वित्येवं वदनं येषां ते पृथग्वादा द्वैतिन इत्यर्थः । तस्मात्ते कृपणाः क्षुद्राः स्मृता यस्माद्वैशारद्यं विशुद्धिर्नास्ति तेषां भेदे विचरतां द्वैतमार्गेऽविद्याकल्पिते सर्वदा

वर्तमानानामित्यर्थः । अतो युक्तमेव तेषां कार्पण्यमित्यभिप्रायः ॥ ९४ ॥

सिद्धांती—आतांपर्यंत सांगितलेलें परमार्थतत्त्व ज्यांना प्राप्त झालें, ते विद्वान् अकृपण, उदारमनाचे, ज्ञानी होत. व्यवहारांतही ते श्रेष्ठच असतात. याहून भिन्न लोक ते कृपण होत. कारण, हे कृपण लोक अनेक प्रकारच्या अनेक वस्तु आहेत, असा अभिमान धरून द्वैतवादी होतात. आणि भेदाचे अनुयायी असून ते जन्ममरणात्मक संसाराचे दास होतात. म्हणून ते कृपण किंवा क्षुद्र होत. ते हट्टानें म्हणतात कीं, सर्वत्र द्वैत आहे व तें सत्य आहे. उघडच आहे कीं, अशा अविद्येनें उत्पन्न केलेल्या भेदात्मक संसार–भ्रांतीच्या कर्दमांत जे लोक नित्य संचार करितात, ते केव्हांही शुद्धमनस्क नसतात. विषय–चिंतन करणारें मन सर्वदा मलीन असतें. म्हणून त्यांस कृपण (दीन, क्षुद्र) असें मूळ श्लोकांत म्हटलें आहे तें योग्यच आहे ॥ ९४ ॥

श्लोक पंचाण्णवावा.

अजे साम्ये तु ये केचिद्भविष्यन्ति सुनिश्चिताः ।
ते हि लोके महाज्ञानास्तच्च लोको न गाहते ॥ ९५ ॥

अन्वय व अर्थः—तु ये केचित् अजे साम्ये सुनिश्चिताः भविष्यंति ते हि लोके महाज्ञानाः (पण जे कोणी अज आणि सम अशा ब्रह्मरूपासंबंधानें सुनिश्चित होतात, ते या व्यवहारांतही महाज्ञानी होतात) **च तत् लोकाः न गाहते** (आणि हा अज व सम ब्रह्माचा मार्ग सामान्य लोकांच्या ज्ञानाचा विषय होत नाहीं) ॥ ९५ ॥

यदिदं परमार्थतत्त्वममहात्मभिरपण्डितैर्वेदान्तबहिष्ठैः क्षुद्रैरल्पप्रज्ञैरनवगाह्यमित्याह—अजे साम्ये परमार्थतत्त्व एवमेवेति ये केचित्स्त्र्यादयोऽपि सुनिश्चिता भविष्यन्ति चेत्त एव हि लोके महाज्ञाना निरतिशयतत्त्वविषयज्ञाना इत्यर्थः । तच्च तेषां वर्त्म तेषां विदितं परमार्थतत्त्वं सामान्यबुद्धिरन्यो लोको न गाहते नावतरति न विषयीकरोतीत्यर्थः । " सर्वभूतात्मभूतस्य सर्वभूतहितस्य च । देवा अपि मार्गे मुह्यन्त्यपदस्य पदैषिणः । शकुनीनामिवाऽऽकाशे गतिर्नैवोपलभ्यते " ॥ इत्यादिस्मरणात् ॥ ९५ ॥

सिद्धांती—ज्या परमार्थतत्त्वाचें आम्हीं एवढा वेळ वर्णन केलें, तें तत्त्व सामा-

न्यतः अनुदार, अविद्वान्, अवैदिक, क्षुद्र आणि अल्पज्ञानी लोकांस समजत नाहीं, किंवा समजावयाचेंही नाहीं. असें या श्लोकांत सांगावयाचें आहे. अज, सम, परमार्थतत्त्व म्हणजे आत्मरूप 'असें असें आहे.' असा ज्यांचा दृढ सुनिश्चय झाला असेल, ते स्त्रीपुरुषादि कोणीही असले, तरी या लोकांतही ते साधु महाज्ञानी आहेत, असें समजावें. कारण निःसीमतेनें सर्व श्रेष्ठ असणारा जो आत्मरूपात्मक तत्त्वविषय तो यांस समजलेला असतो. या लोकांचा मार्ग किंवा त्यांस समजलेलें परमार्थतत्त्व सामान्यबुद्धीच्या लोकांस समजत नाहीं. मलीन झालेल्या चित्ताला केव्हांही निर्मळ आणि एकरूप आत्मा हा ज्ञानविषय करितां येत नाहीं. सारांश, संसारी पुरुषाला आत्मरूप समजणें शक्य नाहीं. " सर्व भूतें ज्यानें आत्मरूप केलीं, जो सर्व भूतांचें हित करण्यास (कल्याण करण्यास) सिद्ध असतो " ' कोणत्याही रीतीनें चलन न करणाऱ्या आत्मरूपाची चलनप्रवृत्ति शोधून काढण्याचा प्रयत्न करणारे देव सुद्धां मार्गामध्यें मोह पावतात. आकाशांत संचार करणाऱ्या पक्ष्यांचीं पावलें कोणाला केव्हां मोजतां येतील ? 'अर्थात् कोणालाही नाहीं.' अशा स्मृति प्रमाण आहेत. तात्पर्य, आत्ममार्ग अनात्मभक्तांस सांपडत नाहीं ॥ ९५ ॥

श्लोक शाहाण्णवावा.

अजेष्वजमसंक्रान्तं धर्मेषु ज्ञातमिष्यते ।
यतो न क्रमते ज्ञानमसङ्गं तेन कीर्तितम् ॥ ९६ ॥

अन्वय व अर्थ—अजेषु धर्मेषु अजं, असंक्रान्तं ज्ञानं इष्यते (अनुत्पन्न असे जे धर्म, त्यांत असणारें ज्ञान अज व अचल असतें, हें समजणें इष्ट आहे) **यतः ज्ञानं न क्रमते, तेन ज्ञानं असंग कीर्तितम्** (ज्ञानाला ज्यापक्षीं गमनागमन नाहीं, त्यापक्षीं तें असंग म्हणजे निर्लेप आहे, असें म्हणतात)

सारांश, अचल व असंग महाज्ञानाविषयीं निर्धारित असलेले मुनि ज्ञानरूप होत॥९६॥

कथं महाज्ञानत्वमित्याह—अजेष्वनुत्पन्नेष्वचलेषु धर्मेष्वात्मस्वजमचलं च ज्ञानमिष्यते सवितरीवौष्ण्यं प्रकाशश्च यतस्तस्मादसंक्रान्तमर्थान्तरे ज्ञानमजमिष्यते । यस्मान्न क्रमतेऽर्थान्तरे ज्ञानं तेन कारणेनासङ्गं तत्कीर्तितमाकाशकल्पमित्युक्तम् ॥ ९६ ॥

सिद्धान्ती—त्यांचें महाज्ञानत्व कशावरून, याला येथें उत्तर आहे. अज म्हणजे अनुत्पन्न व अचल अशा धर्मांत म्हणजे जीवांत (चित्प्रतिबिंबांत) असणारें आत्म-

रूप ज्ञानही अचलच असलें पाहिजे. कारण, सूर्याची उष्णता व प्रकाश हीं जशीं अचल, व सर्वव्यापी तद्वत् आत्मरूपज्ञान हीं अचल व सर्वव्यापी होय. असें आहे, म्हणून आत्मेत्तर वस्तूंत संक्रमण न करणारें ज्ञान अजच असलें पाहिजे आणि हें आत्मरूप-ज्ञान इतर कोठें प्रवेश करीत नाहीं म्हणून तें आकाशाप्रमाणें असंग अथवा शुद्ध असलें पाहिजे. तात्पर्य असलें अज, अचल व असंग ज्ञानाविषयीं परमार्थतः निश्चित असणारा ज्ञानी महाज्ञानी होय ॥ ९६ ॥

श्लोक सत्त्याण्णवावा.

अणुमात्रेऽपि वैधर्म्ये जायमानेऽविपश्चितः ।
असङ्गता सदा नास्ति किमुताऽऽवरणच्युतिः ॥ ९७ ॥

अन्वय व अर्थः—अणुमात्रे अपि वैधर्म्ये जायमाने अविपश्चितः सदा असंगता न अस्तिः किं उत आवरणच्युतिः (एक रेसभर मात्र विधर्मता, असमता, उत्पन्न होऊं लागली, तरीसुद्धां अज्ञानी पुरुषाला शुद्ध निर्लेपतेचा अनुभव मिळणार नाहीं, मग अज्ञानरूपी आवरणाच्या च्युतीची, बंधनाशाची, गोष्ट दूरच राहिली !)

आत्मरूपांत वैधर्म्य आहे, अशी इवलीशी भ्रांति ही जीवाला निर्मळ ज्ञान प्राप्त होऊं देत नाहीं; मग बंधनाशाची गोष्टच बोलावयास नको ! ॥ ९७ ॥

इतोऽन्येषां वादिनामणुमात्रेऽल्पेऽपि वैधर्म्ये वस्तुनि बहिरन्तर्वा जायमान उत्पाद्यमानेऽविपश्चितोऽविवेकिनोऽसङ्गताऽसङ्गत्वं सदा नास्ति किमुत वक्तव्यमावरणच्युतिर्बन्धनाशो नास्तीति ॥ ९७ ॥

सिद्धांती—कूटस्थ आत्मरूप (ज्ञानरूप) असंग आहे, हें ठरलें. असो, याप्रमाणें अद्वैत-ज्ञानेतर दर्शनाच्या प्रक्रियेमध्यें आत्मरूपाच्या आंत किंवा बाहेर, इवलासा जरी वैषम्याचा प्रकार उत्पन्न झाला, तरी ह्या अविवेकी अविद्वानांस असंगतेचा व असंगज्ञानाचा नित्य लाभ होत नाहीं. अर्थातच मग जन्ममरणात्मक जो अज्ञान-जन्य-बंध त्याचा नाश करण्याचें सामर्थ्य सत्यासत्यविवेकाविषयीं उदासीन असणाऱ्या जीवांस असत नाहीं, हें सांगायला तरी कशाला हवें ? ॥ ९७ ॥

श्लोक अठ्ठयाण्णवावा.

अलब्धावरणाः सर्वे धर्माः प्रकृतिनिर्मलाः ।
आदौ बुद्धास्तथा मुक्ता बुध्यन्त इति नायकाः ॥ ९८ ॥

अन्वय व अर्थः—सर्वे धर्माः अलब्धावरणाः, प्रकृतिनिर्मलाः, आदौ बुद्धाः तथा मुक्ताः, नायकाः इति बुध्यन्ते (सर्व धर्म—जीव—वस्तुतः आवरणशून्य—अज्ञानजन्य बंधनशून्य—व स्वभावतः शुद्ध असतात. नित्यबुद्ध व नित्यमुक्त, म्हणून सर्वस्वामी व ज्ञानशक्तिमान् असतात) ॥ ९८ ॥

तेषामावरणच्युतिर्नास्तीति ब्रुवतां स्वसिद्धान्तेऽभ्युपगतं तर्हि धर्माणामावरणम् । नेत्युच्यते । अलब्धावरणाः । अलब्धमप्राप्तमावरणमविद्यादिबन्धनं येषां ते धर्मा अलब्धावरणा बन्धनरहिता इत्यर्थः । प्रकृतिनिर्मलाः स्वभावशुद्धा आदौ बुद्धास्तथा मुक्ता यस्मान्नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावाः । यद्येवं कथं तर्हि बुध्यन्त इत्युच्यते । नायकाः स्वामिनः समर्था बोद्धुं बोधशक्तिमत्स्वभावा इत्यर्थः । यथा नित्यप्रकाशस्वरूपोऽपि सविता प्रकाशत इत्युच्यते यथा वा नित्यनिवृत्तगतयोऽपि नित्यमेव शैलास्तिष्ठन्तीत्युच्यंते तद्वत् ॥ ९८ ॥

पूर्व०—अद्वैतेतर दर्शनांचा अभिमान धरणाऱ्या लोकांच्या बंधाचें विमोचन होत नाहींना? मग स्पष्ट म्हणा कीं, अद्वैत सिद्धांतांत ‘ जीव बद्ध होतात, ’ असें आम्ही समजतों!

सिद्धान्ती—नाहीं नाहीं. परमार्थतः सर्व जीव सर्वदा बंधांपासून अलिप्त आहेत. त्यांस अविद्येचें बंधन केव्हांही प्राप्त झालें नाहीं. ते स्वभावतःच निर्मळ म्हणजे निःसंग अथवा निर्लेप आहेत. ते सर्वदा नित्यज्ञानरूप आणि नित्यमुक्तरूप आहेत. तात्पर्य, ते नित्य, शुद्ध, मुक्त आणि बुद्ध आहेत.

पूर्व०—नित्य ज्ञानरूप आहेत तर मग श्लोकांतील ‘ बुध्यन्ते=जाणतात ’ या पदांत कांहीं तात्पर्यच नाहीं काय?

सिद्धान्ती—ऐका: ते नायक म्हणजे स्वामी असतात. कल्पित व्यवहाराला ते नियमित करितात. म्हणून येथें ‘ जाणतात ’ या पदाचा ‘ बोध करण्यास समर्थ असतात ’ असा अर्थ करावयाचा आहे. येथें ‘ बुध्=जाणणें ’ आत्मनेपदी आहे.

शिष्य—अहो! सविता नित्य प्रकाशरूप आहेना? तरी आपण ‘ सूर्य प्रकाशत आहे, सूर्य प्रकाशित झाला ’ असें म्हणतों. तसेंच गमनागमनाचा नित्य त्याग केलेले पर्वतांसंबंधानें ‘ हिमाचल, विंध्याद्रि इत्यादि पर्वत उभे आहेत, स्तब्ध आहेत ’ असें म्हणतों! हा वाग्विलास आहे. तात्पर्य नित्य ज्ञानरूप असणारा जीव ‘ जाणतो ’ असें म्हणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं ॥ ९८ ॥

श्लोक नव्याण्णवावा.

क्रमते न हि बुद्धस्य ज्ञानं धर्मेषु तापि(यि)नः ।
सर्वे धर्मास्तथा ज्ञानं नैतद्बुद्धेन भाषितम् ॥ ९९ ॥

अन्वय व अर्थः—हि तापिनः बुद्धस्य ज्ञानं धर्मेषु न क्रमते (कारण तापी म्हणजे एकनिष्ठ ब्रह्मवेत्याचें ज्ञान आत्मेतर पदार्थांत, ज्ञेय विषयांत, प्रवेश करीत नाहीं) **तथा सर्वे धर्माः ज्ञानं** (त्याचप्रमाणें आत्मेतर सर्व विषय, सर्वकाल्पित पदार्थ, ज्ञानामध्यें प्रविष्ट होत नाहींत) **एतत् बुद्धेन नं भाषितं** (हें बुद्धानें सांगितलें नाहीं)

सारांश, आत्मज्ञानाचा तदितर वस्तूंत व आत्मेतर वस्तूंचा आत्मवस्तूंत प्रवेश होत नाहीं, हें ज्ञात्यांचें म्हणणें आहे. बुद्धांचें मात्र असें म्हणणें नाहीं ॥ ९९ ॥

यस्मान्न हि क्रमते बुद्धस्य परमार्थदर्शिनो ज्ञानं विषयान्तरेषु धर्मेषु धर्मसंस्थं सवितरीव प्रभा । तापि(यि)नः, तापोऽ(योऽ)-स्यास्तीति तापी (यी), संतानवतो निरन्तरस्याऽऽकाशकल्पस्ये-त्यर्थः । पूजावतो वा प्रज्ञावतो वा सर्वे धर्मा आत्मानोऽपि तथा ज्ञानवदेवाऽऽकाशकल्पत्वान्न क्रमन्ते क्वचिदप्यर्थान्तर इत्यर्थः । यदादावुपन्यस्तं ज्ञानेनाऽऽकाशकल्पेनेत्यादि तदिदमाकाशकल्पस्य तापि(यि)नो बुद्धस्य तदनन्यत्वादाकाशकल्पं ज्ञानं न क्रमते क्वचि-दप्यर्थान्तरे । तथा धर्मा इति । आकाशमिवाचलमविक्रियं निरव-यवं नित्यमद्वितीयमसङ्गमदृश्यमग्राह्यमशनायाद्यतीतं ब्रह्मात्मत-त्त्वम् । " न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते " इति श्रुतेः । ज्ञान-ज्ञेयज्ञातृभेदरहितं परमार्थतत्त्वमद्वयमेतन्न बुद्धेन भाषितम् । यद्यपि बाह्यार्थनिराकरणं ज्ञानमात्रकल्पना चाद्वयवस्तुसामीप्यमुक्तम् । इदं तु परमार्थतत्त्वमद्वैतं वेदान्तेष्वेव विज्ञेयमित्यर्थः ॥ ९९ ॥

सिद्धान्ती—परमार्थदर्शी तत्त्ववेत्त्याचें जें सर्वनियामक आत्मरूप ज्ञान असतें, तें आत्मेतर विषयांत—आब्रह्मस्तंबपर्यंत असणाऱ्या कल्पित वस्तूंत—प्रविष्ट होत नाहीं. त्याला आत्मेतर वस्तु नाहीं. सूर्याची प्रभा इतर वस्तूंत प्रवेश करून त्यांस प्रकाशित नाहीं, त्याप्रमाणें आत्मज्ञानाची गोष्ट आहे. प्रकाश सूर्यबिंबाव्यतिरिक्त प्रतिष्ठित होत नाहीं. आत्मवस्तूव्यतिरिक्त दुसरी वस्तुच परमार्थतः नाहीं, तर प्रवेश होणार

कोठें ? तापर्वताच्या म्हणजे निरंतर एकनिष्ठ असणाऱ्या, सारांश आकाशाप्रमाणें अतिविस्तीर्ण असणाऱ्या आत्मरूपाचें सर्व-वस्तुभूत—ज्ञान दुसऱ्या वस्तूंत प्रवेश करीत नाहीं म्हणजे इतर वस्तु जाणत नाहीं. तसेंच उपासना करणारे किंवा ज्ञान असणारे सर्व धर्म म्हणजे सर्व जीव ज्ञानाप्रमाणेंच आकाशतुल्य असतात, म्हणून त्यांचें ज्ञान दुसऱ्या पदार्थांत केव्हांही शिरत नाहीं. असो. या प्रकरणाच्या पहिल्या श्लोकांत आम्हीं जो उपक्रम केला, त्याचा उपसंहार करून म्हणतों: पहिल्या श्लोकांतील 'आकाशतुल्य ज्ञान तेंच हें आकाशतुल्य जो आत्मवेत्ता त्याचें ज्ञान होय.' त्या ज्ञानाहून हा ज्ञाता भिन्न नाहीं, तदात्मक आहे, म्हणून आकाशतुल्य आत्मवेत्त्याचें आकाशतुल्य ज्ञान आत्मेतर विषयांत प्रवेश करीत नाहीं किंवा आत्मेतर विषय आत्मरूपांत प्रविष्ट होत नाहींत. कारण उघड आहे. आकाशाप्रमाणें निश्चल, अविक्रिय, अवयवशून्य, नित्य, अद्वितीय, असंग, अदृश्य, अस्पर्श, अगोचर, कर्तृत्व-भोक्तृत्वशून्य, सारांश, शुद्ध ज्ञानरूपात्मक आत्मतत्त्व नित्यास्थिर आहे. 'ज्ञात्याच्या ज्ञानाचा लोप केव्हांही होत नाहीं.' ही श्रुति ज्ञानाची एकरूपी अखंडता व निश्चलत्व प्रकट करिते. असो; आत्मरूपांत ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान हा भेद नाहीं. तें एकरस म्हणजे शुद्ध ज्ञानरूप आहे. हेंच परमार्थतत्त्व होय. हें अद्वय आहे, हें सांगणें नलगे. असो; हें जें आत्मस्वरूपाचें वर्णन आहे, तें बुद्धानें केव्हांही सांगितलें नाहीं. जरी त्यानें बाह्यार्थाचें निराकरण करून सर्व बुद्धिकल्पित आहे, असें प्रतिपादन केलें आहे व अद्वय वस्तूजवळ जवळ येणारी जरी त्याची प्रक्रिया आहे, तरी त्याला खरें आत्मतत्त्व समजलें नाहीं, असें म्हणावें लागतें. यासाठीं आमचें हें परमार्थतत्त्व जें अद्वैत, तें वेदांतापासून मात्र समजून घेतलें पाहिजे.

सारांश, नित्य सद्रूपानें असणारें ज्ञान, निःसंग असून अद्वितीय आहे. बाकीचें सर्व कल्पित आहे. म्हणून परस्परांचा परस्परांत प्रवेश होत नाहीं. सारांश, ज्ञानरूप अद्वैत आहे. आतां, बुद्धानें ज्ञानेतर पदार्थांचा अभाव सिद्ध करून ज्ञानाची स्थापना केली व ज्ञानाचें अद्वैत स्थापिलें, हें खरें, तथापि त्याचें ज्ञान नित्य व निःसंगस्वरूपाचें नाहीं. म्हणून ज्याला खऱ्या म्हणजे नित्य व निःसंग आत्मरूपाचें ज्ञान करून घ्यावयाचें आहे, त्यानें वेदांताचाच आश्रय केला पाहिजे ॥ ९९ ॥

श्लोक शंभरावा.

दुर्दर्शमतिगम्भीरमजं साम्यं विशारदम् ।
बुद्ध्वा पदमनानात्वं नमस्कुर्मो यथाबलम् ॥ १०० ॥

इति श्रीमद्गौडपादाचार्यकृता माण्डूक्योपनिषत्कारिकाः संपूर्णाः ॥ ॐ तत्सत् ॥

अन्वय व अर्थः—दुर्दर्शं, अतिगंभीरं, अजं, साम्यं, विशारदं, अनानात्वं पदं बुद्ध्वा यथाबलं नमस्कुर्मः (समजण्यास अत्यंत कठिण, अत्यंत गंभीर, अज, निर्विशेष, निर्मल, अद्वितीय असें जें आत्मपद त्याला जाणून घेऊन यथाशक्ति नमस्कार करितों) ॥ १०० ॥

शास्त्रसमाप्तौ परमार्थतत्त्वस्तुत्यर्थं नमस्कार उच्यते । दुर्दर्शं दुःखेन दर्शनमस्येति दुर्दर्शम् । अस्ति नास्तीति चतुष्कोटिवर्जितत्वाद्दुर्विज्ञेयमित्यर्थः । अत एवातिगम्भीरं दुष्प्रवेशं महासमुद्रवदकृतप्रज्ञैः । अजं साम्यं विशारदम् । ईदृक्पदमनानात्वं नानात्ववर्जितं बुद्ध्वाऽवगम्य तद्भूताः सन्तो नमस्कुर्मस्तस्मै पदाय । अव्यवहार्यमपि व्यवहारगोचरमापाद्य यथाबलं यथाशक्तीत्यर्थः ॥ १०० ॥

सिद्धान्ती—येणेंप्रमाणें शास्त्रसमाप्ति झाली. तेव्हां श्रीमद्गौडपादाचार्य परमात्म्याचें, अत्यंत श्रेष्ठ तत्त्वाचें स्तवन व्हावें, या बुद्धीनें या श्लोकांत ' नमन ' करितात. दुःखानें ज्याचें दर्शन होतें, तें दुर्दर्श आत्मरूप कष्टगोचर आहे, कारण तें ' आहे, नाहीं इत्यादि ' ज्या चार कोटी, त्याखालीं येत नाहीं, म्हणून समजण्यास अति कठिण आहे. तें कष्टज्ञेय आहे. महासमुद्रांतील प्रवेश जसा कठिण, तसाच असंस्कृत बुद्धीच्या लोकांस आत्मरूपांत प्रवेश करणें कठिण आहे. तें अज, निर्विषय, आणि निर्मळ आहे. असो; असें हें उपनिषदांनीं गायिलेलें पद अनेकत्वशून्य आहे, असें समजून घेऊन, साक्षात्करून, तदात्मक होऊन, त्या पदाला मी नमस्कार करितों. नमस्काराचा व्यवहार जरी या आत्मस्वरूपांत होणें शक्य नाहीं, तथापि त्या रूपाला व्यवहारांत आणिलें आहे, अशी मायेच्या साहाय्यानें कल्पना करून त्याला यथाशक्ति नमन करितों ॥ १०० ॥

याप्रमाणें श्रीमद्गौडपादाचार्यकृत मांडुक्योपनिषत्कारिका संपल्या.

ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु !

अजमपि जनियोगं प्रापदैश्वर्ययोगा-
दगति च गतिमत्तां प्रापदेकं ह्यनेकम्।
विविधविषयधर्मग्राहिमुग्धेक्षणानां
प्रणतभयविहन्तृ ब्रह्म यत्तन्नतोऽस्मि ॥ १ ॥

अन्वय व अर्थः—अजं अपि ऐश्वर्ययोगात् जनियोगं प्रापत्, अगति च गतिमत्तां, एकं हि अनेकं प्रापत् (स्वरूपतः अजन्मा असून जें स्वमायेच्या ऐश्वर्यानें जन्मयोग पावतें, स्थिर असून गत्यात्मक होतें, एक असून अनेक होतें) **विविधविषयधर्मग्राहिमुग्धेक्षणानां** (विविध विषयाचें धर्मग्रहण करण्यानें ज्यांची बुद्धि अविवेकी झाली असते, त्यांस हें अज, अगति व एक ब्रह्म हेंच जन्मशील, गतिमान् व अनेकरूपी दिसतें, हा ज्या ब्रह्माच्या अनिर्वचनीय मायेचा प्रताप होय) **प्रणतभयविहन्तृ यत् ब्रह्म तन्नतः अस्मि** (आणि शरण आलेल्याचें भय नाहींसें करणारें जें ब्रह्म आहे, त्याला मी नमस्कार करितों) ॥ १ ॥

सारांश, स्वरूपतः जन्मशून्य, गतिशून्य व अद्वितीय असें कूटस्थ ब्रह्म आहे. पण अविवेकानें अनेक विषयाचें ग्रहण केल्यामुळें मूढबुद्धि लोकांस तेंच ब्रह्म अनिर्वचनीय मायेच्या प्रभावानें, जन्मशील, क्रियाशील व अनेक दिसतें. तें ब्रह्म सर्व दृश्य व कल्प्य विश्वाचें आदिकारण व कार्यकारणात्मक भावाचें मूळ आहे. तें जीव, ईश्वर आणि जगत् या विविधरूपानें दिसतें व भासतें व तें शास्त्रविहित हितमार्गानें व श्रीगुरूपदेशानें शरण आलेल्या लोकांच्या जन्ममरणादि-भयाचें सबीज, समूळ आणि सफल निरसन करितें. त्या ह्या उपनिषत्प्रसिद्ध ब्रह्माला मी सर्वात्मना शरण जाऊन त्या परिच्छेदशून्य तत्त्वाला नमस्कार करितों ॥ १ ॥

प्रज्ञावैशाखवेधक्षुभितजलनिधेर्वेदनाम्नोऽन्तरस्थं
भूतान्यालोक्य मग्नान्यविरतजननग्राहघोरे समुद्रे
कारुण्यादुद्दधारामृतमिदममरैर्दुर्लभं भूतहेतो-
र्यस्तं पूज्याभिपूज्यं परमगुरुममुं पादपातैर्नतोऽस्मि ॥ २ ॥

अन्वय व अर्थः—अविरतजननग्राहघोरे समुद्रे भूतानि मग्नानि आलोक्य (अखंड जन्ममरणात्मक दुष्ट मगर संचार करितात म्हणून जो भवसमुद्र अतिभीषण झाला, त्यांत बुडालेले जीव पाहून) **भूतहेतोः**

कारुण्यात् वेदनाम्नः प्रज्ञावैशाखवेधक्षुभितजलनिधेः अंतरस्थं, अमरैः दुर्लभं, इदं अमृतं यः उद्धार (त्यांच्यासाठीं करुणेनें प्रेरित होऊन वेद नामक समुद्राच्या–प्रज्ञादंडाच्या घुसळण्यानें क्षुब्ध झालेल्या वेद नामक समुद्राच्या–अंतर्यामीं असणारें हें देवदुर्लभ अमृत ज्यांनीं मंथून प्रकट केलें) **तं अमुं पूज्याभिपूज्यं परमगुरुं पादपातैः नतः अस्मि**(त्या ह्या पूज्य, पूज्यश्रेष्ठ परमगुरूच्या पायांला मी साष्टांग प्रणिपात करितों ॥२॥

सारांश, अखंड भेदाभिमानांचा अंगीकार करून भेदादि क्रूर मगर संचार करणाऱ्या व भीषण अज्ञानसमुद्रांत उड्या टाकिल्यामुळें जे अज्ञानी लोक गटंकळ्या खात आहेत, त्यांची ती दीन दशा पाहून परमार्थविद्येंत निष्णात असणाऱ्या अद्वैतवादी आचार्यांस दया उत्पन्न झाली व त्यांनीं प्रत्यक्ष देवांसही दुर्लभ व क्षीरसागरांतून काढलेल्या अमृताहून अत्यंत श्रेष्ठ–असें अद्वैतामृत प्रकट केलें. हें अमृत वेद-समुद्रांतून मंथिलेलें आहे. मंथा म्हणजे वेद घुसळण्याची रवि म्हणजे आपली शुद्ध प्रज्ञा (बुद्धि) होय. बुद्धीनें म्हणजे विचारानें श्रुतिसमुद्राचें यथाशास्त्र मंथन केलें म्हणजे श्रुतीच्या अंतर्यामीं असणारें अद्वैतामृत प्रकट होतें. असो; ज्या महात्म्यांनीं करुणायुक्त होऊन दीन जनांचा उद्धार करण्यासाठीं हें ज्ञानामृत विचारमंथनानें मंथून काढून तें संसारविषदग्ध जीवांस अर्पण केलें, त्या पूज्य श्रेष्ठ व परात्पर आचार्यांस मी शिरसाष्टांग नमस्कार करितों ॥ २ ॥

यत्प्रज्ञालोकभासा प्रतिहतिमगमत्स्वान्तमोहान्धकारो
मज्जोन्मज्जच्च घोरे ह्यसकृदुपजनोदन्वति त्रासने मे ।
यत्पादावाश्रितानां श्रुतिशमविनयप्राप्तिरग्र्या ह्यमोघा
तत्पादौ पावनीयौ भवभयविनुदौ सर्वभावैर्नमस्ये ॥ ३ ॥

इति श्रीगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यस्य परमहंसपरिव्राजकाचार्यस्य श्रीशंकरभगवतः कृतौ गौडपादीयागमशास्त्रविवरणेऽलातशान्त्याख्यं चतुर्थप्रकरणं समाप्तम् ॥ ४ ॥

अन्वय व अर्थः—मे स्वान्तमोहान्धकारः घोरे त्रासने असकृदुपजनोदन्वति मज्जोन्मज्जत् च, यत्प्रज्ञालोकभासा प्रतिहतिं अगमत् (माझ्या अंतःकरणांत व्याकुलता व व्यग्रता उत्पन्न करणारा माहे

म्हणजे अनादि अज्ञानरूपी कारण, व घोर व त्रास देणाऱ्या व अविच्छिन्न जन्ममरण आणणाऱ्या भवसागरांत बुडणें, वर येणें,—सारांश गटंकळ्या खाणें—हें जें भ्रांतिरूपी अज्ञानकार्य, हीं दोन्हीं—कार्य व कारण हीं उभयतां—ज्या महात्म्याच्या प्रज्ञासूर्यतेजानें सर्वथा निवृत्त झालीं) **यत्पादौ आश्रितानां हि अग्र्या, अमोघा श्रुतिशमविनयप्राप्तिः** (आणि ज्यांच्या चरणांचा आश्रय केला असतां श्रेष्ठ व कार्यक्षम श्रुतिलाभ, विनयप्राप्ति व शमसंपादन होतें) **भवभयविनुदौ, पावनीयौ तत्पादौ सर्वभावैः नमस्ये** (त्या माहात्म्याचे भवभयहारक अतिपवित्र चरणांस मी सर्व अष्टविध भावांनीं नमस्कार करितों ॥ ३ ॥

सारांश, अंतःकरणांत वसति करून राहणारें अनादि मूळ अज्ञान हें कारण, व जन्ममरणात्मक अखंड भवसागरांत बुडणें ही भ्रांति, हें कार्य, या अज्ञानाची व तत्कार्याची जे आचार्य आपल्या बुद्धिप्रभावाच्या तेजानें, ज्ञानसूर्यानें निवृत्ति करितात व ज्यांच्या चरणांच्या आश्रयानें श्रवणमननादि साधनें, चित्तशुद्धि व उपरति प्राप्त होतात, सारांश साधनचतुष्टय सिद्ध होऊन श्रवणादि मुख्य साधनें सिद्ध होतात, त्या परमपूज्य, परमपवित्र व भवभयसंकटहारी आचार्यचरणांस येथें श्रीमच्छंकराचार्यांनीं नमस्कार केला आहे ॥ ३ ॥

श्रीमद्गौडपादाचार्यकृत अलातशांतिप्रकरणावरील श्रीमच्छंकरभाष्याचें भाषांतर समाप्त झालें.

शुभं भवतु !